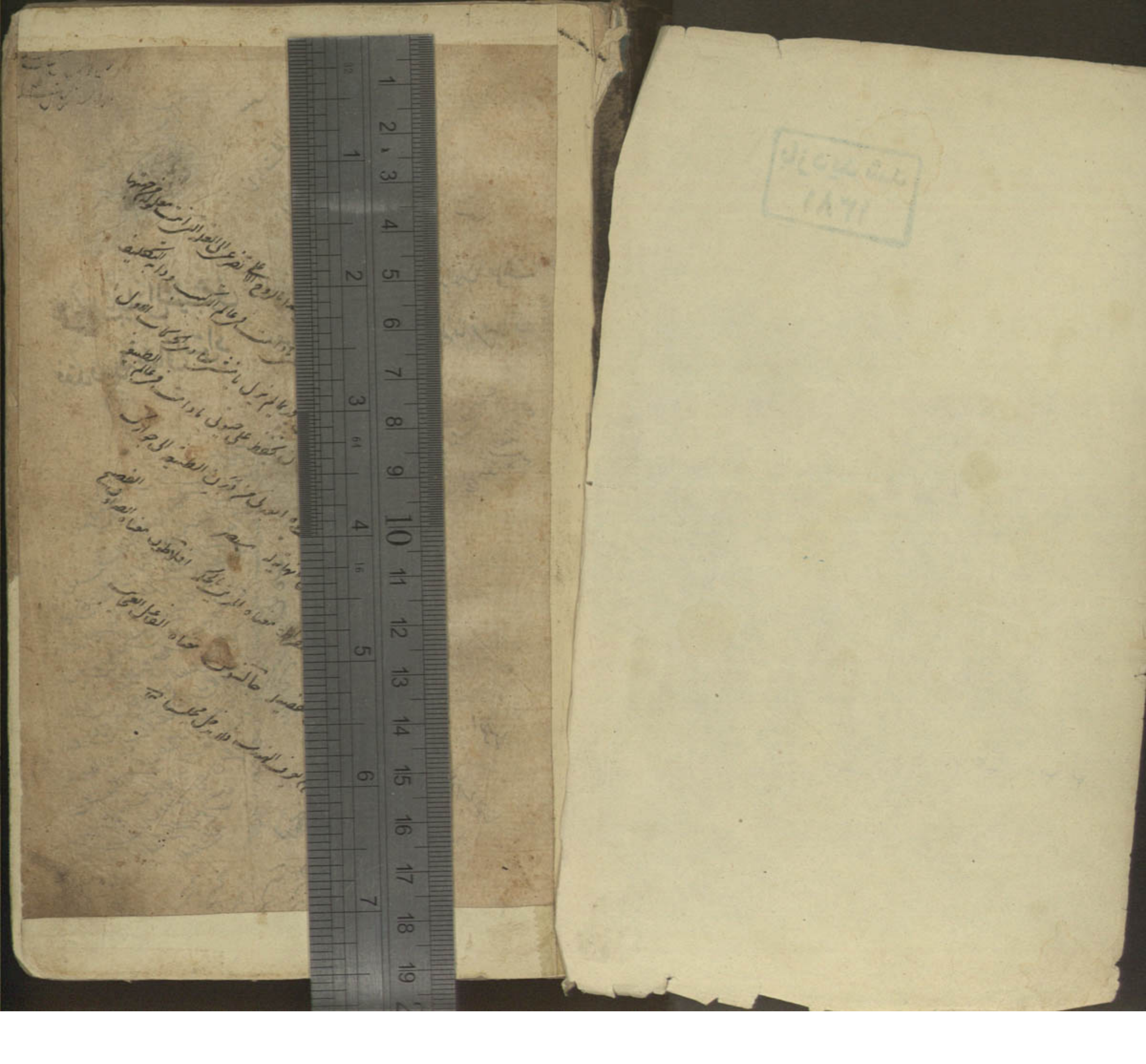
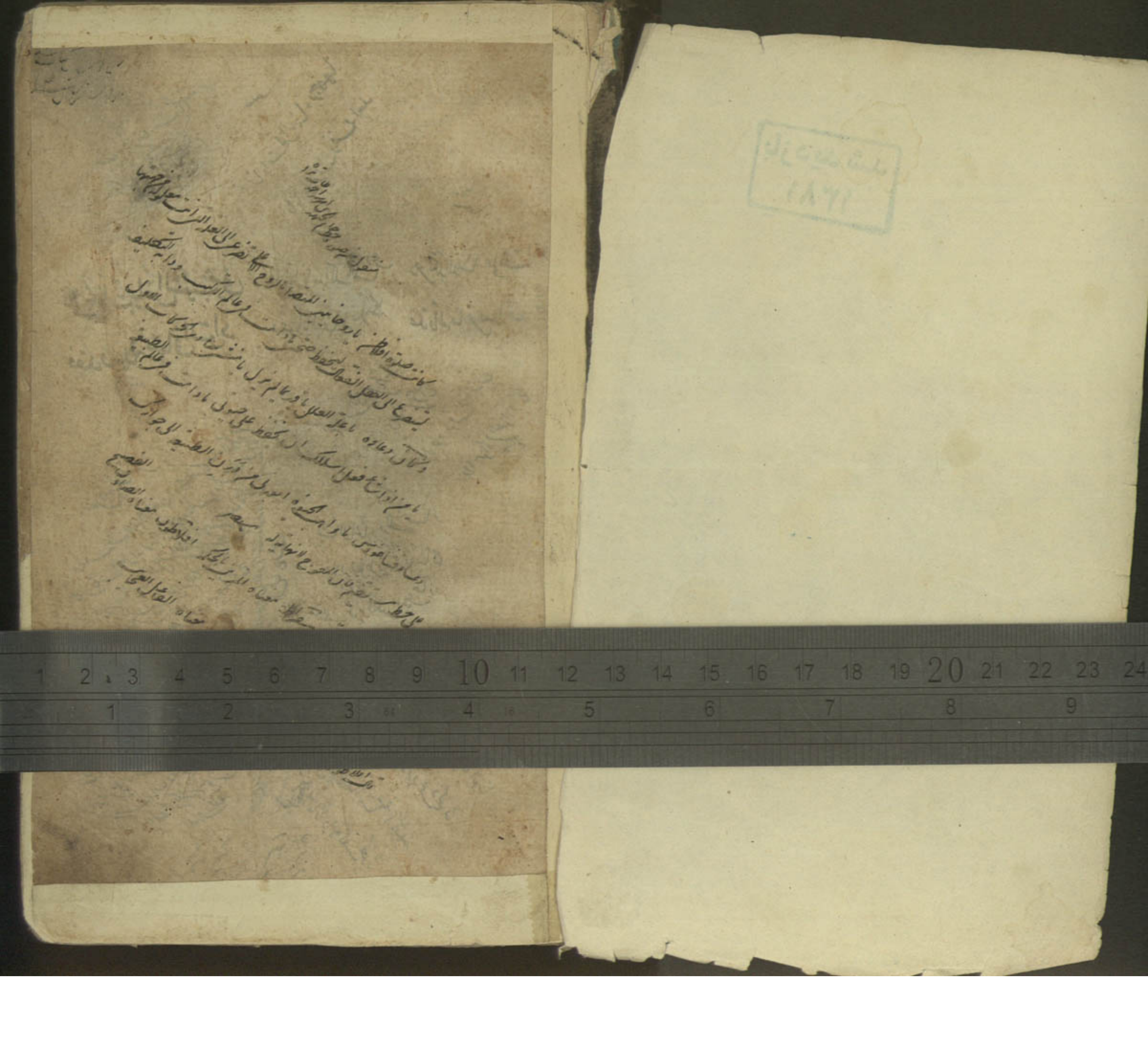
حاشیه [illegible] دوانی بر شرح تجرید







من لحظت بياض الشيب عيني
فقد وجدته منها في السواد



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في الحاشية قيل لم يرد به معنا اقول مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه بل هو جار بالزيادة في المعنيين الحاصلين بالاضافة اذ الزيادة اما على جميع من عداه ممن اضيف اليه و مطلقا فذلك تحقيق للزيادة في مفهوم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فضلا ان لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد فافهم قوله بل وان لا يكون الخ اقول هذا هو الظاهر فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي وبين آله بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو بصدد الاختصار ولا حاجة في هذا العطف الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلي رضي الله عنه مع اشتراك الغير في استحقاق الصلوة اكتفاء بالاصل ولزوم الاختصار وغاية الوضوح من الاشتمال الكامل في الفضيلتين الاوليين قوله واحوال المعاد مما لا يستقل

الخ قبل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبدأ وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدأ مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني اذ هو المقصد الخاص بعلم الكلام والعرف الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله وان بقاء النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق به ولذلك لم يذكره المصنف في بعض المقابل ذكره في فصل الجواهر ولا يخفى عليك انه ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال العقل ببعض احوال المبدأ لا يقدح في الترتيب اذ لا ينتظم تقديم النبوات على احوال المبدأ مطلقا وكيف يقدم اثبات الرسالة على اثبات وجود المرسل ولا يلائم توسيط النبوات بين احوال المبدأ وما جعله هذا القائل اظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا توقف له على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال الروحاني لانا نقول هذا كلام على السند الاخص اذ على هذا التقدير يتوقف على

المراد بالمعاد الجسماني جمع الاجزاء للبدن وبالنفس وجود الروح بعد فوت البدن

بحث

جميع احوال المبدأ فانه يستقل به العقل وذكر انه من جميع احوال المبدأ او بعضها وعدم استقلال العقل

قد تحقق بعض المحققين اولا التوقيف بالتوقيف واعترض بان جميع العلوم لا يعرف الا بتوفيق اسه تعا فلما نبهه
عما وقع لمن التصحيف تشبث بل التحريف فقال فيه بحث لشمول هذا التعريف سائر
العلوم نظريا كان او بديهيا اذ لا وقوف الا بتوفيق اسه وبهذا الايراد يدل على عدم وقوفه
على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم يقولون ان اسماء اسه تعالى توقيفية بمعنى انها انما تتلقى من الوحي
الالهي وبعلمه كما للانبياء عليهم السلام او ما ينتهى اليه كما وقع لغيرهم ولو كان المراد ما ذكره اسماء كزيد وعمر

اثبات كون هذا التبعيض منضما الى الجسم اكثر مما يستقل به العقل
حيث قال ولذلك فما ذكره الشارح الجليل اظهر في المقصود واحوط
في التجنب عما لا يهم فيه **قوله** في المعارف الالهيه اراد بالمعارف
الالهيه ما لا يعرف الا توقيفا من الله تعالى لعدم استقلال العقل به
لا المعين المشهور **قوله** انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم
الى الجوهر والعرض اقول ظاهر العبارة ان البحث في قسم الامور العامة مقصود
على الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلية وغيرهما
على وجه يتناول الواجب وقد صرح بذلك فيما بعد حيث قال ثانيا
اورد كلاما يختص بواحد منهما في باب احتاج الى باب لمعرفة احوال المباحث
اما بين الثلاثة كالوجود والعلية او الاثنين كالماهية والمعلولية
فانه صريح في ان البحث عما يتناول الواجب والممكن فمراده باحوال الممكن
اعم مما يخصه او يعمه وغيره كما ان المراد بالامور العامة اعم مما يعم
فقط او اياهما مع الواجب اعتمادا على ما تعلم ولم يفصل ابتداء
وما للاختصار على مناط الغرض من وجه الحصر والترتيب **قوله**
ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود اقول لقائل ان يقول فيه الكم
المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الكيفية في العلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر فانهما توجد في الواجب والجوهر الكل

ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلاثة او
جميع افراد القسمين والصفات السبعة لا يوجد في الاعراض
اصلا ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد
الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ على ذلك و
انهم جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلاثة كما صرح به الشارح وشمولها
لجميع افراد الجوهر والعرض ممنوع وانه يلزم خروج العلة المادية
والصورية وغيرهما يلزم خروج الكثرة بعين ما ذكر ويمكن الجواب
بان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث
عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها نعم انما يلزم انه لو بحث
عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم ويؤيده ان المعلوم و
المخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تفاسير الامور العامة
مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في تعلق العرض المعتد به بالبحث
عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر لا يقال قد بحث عن الكم
المطلق في قسم الاعراض لان البحث عنه هناك مم بل يقول ذكر ما سعو
من احواله هناك على سبيل المبدائية لا من حيث ان مسايل علم ما
في الباب ان يكون ترك ذكر هذه المسايل المتروكة ثم ذكرها
على وجه المبدائية في قسم اخر كساير المبادى ولا حرج فيهما

لا مخالفة للاستحسان ولعله انما لم يذكرها في الامور العامة
ليحيل في قسم الاعراض عليهما بناء على انهما مبادي مخصوصة لعليل
من المسايل فالحوالة عليهما في هذا البعض مع طول الفصل نوع
الانتشار لا يقال هو لا يختص بقسم من الموجود فليس احواله بتمامه
مخصوصه بالبعض لانا نقول هو وان كان كذلك لكن معظم الحاجة
الى احواله يندرج في بحث الكم فلا يعتنى كثير اعتناء به هاهنا من هذه
الحيثية بل انما يبقى الاحتياج منه المؤكد اليهما في مباحث نوع عينه
فلذلك لم يلتفت الى ذكرها في مسايل الامور العامة بل اورد
على سبيل المبدائية في قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم ان سعد
ان الامور العامة هي المشتق وما في حكمها وح فاندفاع هذا
السوال ظاهر لان المبحوث عنه في الاعراض هو نفس الكم والمتكمم
الشامل الذي هو من الامور العامة وبذلك يندفع ايراد اخر
وهو ان الكيف يعرض للجواهر والاعراض مع انه مذكور في قسم
الامور الخاصة وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض الجوهر و
العرض اذ الجسم التعليمي يعرض الجسم والسطح يعرض التعليمي والخط
يعرض السطح قوله في الحاشية يعني ههنا يقابلها اقول فلئن ان
اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في

التضاد و

التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فلا يمكن
والوجوب ليس من تلك الاقسام لان احدهما سلب الضرورة عن
الطرفين او الاخر الضرورة في وجوب الطرف الموافق ومقابل كل منهما
بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب
الضرورة عن الطرف الموافق لا يتعلق غرض علمي وان اراد مطلق المباينة
والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة
بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانما
من مقاصد الفن لانا نقول المراد شمولها مع مقابل واحد تتعلق
بكليهما غرض علمي كما يرشد اليه قوله ويتعلق بكليهما غرض بكل واحد
من المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبرت لكل منهما مقابلا
واحدا يكون هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن للمقابل الاخر
بما يتعلق به علي كعفول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب
لا بمعنى عدم الملكة مثلا فتامل قوله فالبحث عن العدم لكونه
في مقابلة الوجود اقول لا حاجة الى التزام ذلك بناء على تفسير
فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر
والعرض وكذا الامتناع ان اريد به ما بالغير والمطلق الشامل
له لا يقال المتبادر من العبارة ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال

الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافى الوجود انجه عليه
ان العبارة لا دلالة لها على ذلك اصلا ثم ما الباعث على هذه الارادة
حتى يلزم لاجله كون بعض المباحث تطفلا فان قيل ليس شىء من الوجود
المطلق ولا الذهنى من احوال الجوهر والعرض بل لا يتصف شىء اصلا
بحسب نفس الامر كما حقق فى بحث المجهول المطلق قلنا قال السيد
قدس سره فى حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات فى القوى
العالية وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدومة مطلقا
او فى الذهن مطابقا للواقع ان اريد التقييد بالقوى البشرية وان
لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها فى قوانا فان لم يكن
تصور الشىء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك
الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشىء وجودا له فى الذهن على
انحاء مختلفة احتيج ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق ولاحق
او ببعض الاذهان كلامه وقد جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات
كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون البحث عنه تطفلا على انه
يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود
المطلق او الذهنى وان كان ممتنعا لكنه ليس واجبا لتلك المفهومات
بل ممكنا وقد صرح ايضا به السيد قدس سره فى بحث المجهول المطلق

من حيث هو موجود وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فيخرج الامكان ونظائره وان اريد ما يكون من احوال الموجود ح م

فى تصحيح م

فى ذلك الموضع ومع تجويز تلك الاحتمالات

وحينئذ

وحينئذ فسلب ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من احوالها
الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال
الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لاجله كون البحث عنه تطفلا مع
انه عنوان الفصل به وبهذا التساوى يكون البحث عن العدم الخارجى
اصلا من غير ريبة فالتزام كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا
غير سديد التزام ذلك فى العدم المطلق والعدم الذهنى ايضا
كما عرفت **قوله** فلان الامكان وقد اخذ فيه نظر لان المواد الثلث
لا ينحصر فى الوجود بل يتحقق فى كل محمول نسب الى موضوع كما حقق فى
موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب ضرورة عدم الاخبار
عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان معنى
كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان
الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم
ثبوته وفيه نظر لا يخفى فان الثبوت المذكور معنى رابطى وهو
الثبوت النسبى وقد جعل ههنا آلة لملاحظة الطرفين و
المعرف وجود الشىء فى نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق
الشامل له وللنسبى فيكون تعريفا بما صدق عليه ولا اصطلاح
فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما فى خصوص النزاع **قوله**

فلانه قد اخذ الكون الخ قلت للمعرف ان يقول الكون المأخوذ في
التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود
الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول
مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال نقول
المصنف بعد ذلك واذا احمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان
المعرف مطلق الكون الشامل النسبي لانا نقول للمعرف ان يقول
بعد تسليم ان الوجود معنى شاملا للقسمين انما عرف الوجود في
نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي
فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق عليه ولا يلزم
فساده كما مر لا يقال النسبي هو الكون في نفسه مع قيد اخر هو ذلك
الصفة التي يثبت لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن
التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع
لقوم ثم على هذا التقدير انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق
الكون عليهما بحسب الوضعين كما في الامكان الخاص والعام
اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا فان
قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه وان
فرضنا استلزامه له فلينا مل قوله وسلب الكون في تعريف العدم

الخ قلت على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما
ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان
الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود واذا
اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا والمراد
ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالتقييد اكتفاء بقرينة المقابلة
والشهرة في هذا المعنى قوله ومتوقف على سلب مفهوم الوجود اي
بحسب التعقل فلا يرد ما اورد عليه السيد في الحاشية فتدبر
قوله واعتذر عنه الخ فيه بحث اما اولا فلانا نقلب هذا
الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود
ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود وان جهل
جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم
الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت
لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم
الصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما في
ساير المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول ان ما علم من اللغة
انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو

الثانی وعن الثانی ان تفصیل معنی الموجود الی المعنی المشتق منه والصیغه
معلوم من علمی اللغة والصرف اذ الجزء الاول یعلم من الاول والثانی
من الثانی ولیس ذلک من وظایف المقام قطعا فلو کان کنهه الموجود
معلوما لم یحتج الموجود الی التعریف الصناعی بل الی التفصیل الذی
هو معلوم من اللغة فلیتامل فیه ولو بنی الاعتذار علی ان تعریف
مفهوم المشتق بالمشتق حیث یکون الغرض تعریف المبدا بالمبدا شایع
بل غالب لکان اظهر ولم یتوجه علیه ما ذکر قوله اولانها اطلقا
علیها تسامحا الخ بل الظاهر ان الامور العامة هی المحمولات وذکر
مبادیها مسامحه مشهورة ویؤیده قوله فیما بعد لتحقق الامکان و
فایدة الحمل وقوله وانتفاء التناقض اذا حمل الوجود وقوله و
اتحاد مضمون نقیضه علی ما سنبینه هناک قوله فحینئذ ان
اجیب بمشتق اخر الخ انما هذا فی التعریف الرسمی غیر مستقیم فان مفهومی
المشتقین اذا کانا متساویین وان لم یصدق المبدا علی المبدا
لا یجوز تعریف احدهما بالاخر کالضاحک والمتعجب لا یصدق علی
مفهوم الضاحک بل علی افراده فلا یجوز تعریفه کما نقول المعرف
المعرف صادق علی افراد المعرف حیث اطلق الصدق علی المعرف
فی کلامهم فمرادهم ذلک علی ان الایمان المتعجب لا یصدق علی مفهومه

اعنی الضاحک لا بشرط شیء بل انضافها عین انضافها نعم لا یصدق علی
المفهوم المقید بالاطلاق وغیره من الامور الذهنیه فلیتامل قوله
واما اذا کان الخ لا یخفی علیک ان هذا الشق لیس تعریفا للمشتق بالجمعه
بل هو تعریف لما صدق علیه المشتق کما صرح به وتعریف المشتق
منحصر فی القسم الاول فیتم کلام المعترض من غیر قصور ولا یرد علیه ما
اورد علیه لانا نلتزم ان تعریف کل مشتق لما اخذ الاشتقاق بما اخذ
الاشتقاق قوله یجوز تعریف الحساس المتحرک بالارادة ولا یجوز
تعریف الاحساس بالحرکة الارادیة قلنا هو تعریف لما صدق علیه
الحساس لا المفهوم الذی هو معنی المشتق ولو قصد تعریفه به
لم یصح لاستلزامه تعریف الاحساس بالحرکة الارادیة کما فرض المعترض
وکلام المعترض ینادی علی ان مراده ما ذکرنا حیث قال مفهوم الموجود
مشتمل علی شیئین فانه صریح فی ان غرضه ان تعریف مفهوم المشتق
بالمشتق تعریف للماخذ بالماخذ واما قوله وتعریف الموجود بما یمکن
ان یخبر عنه لیس من قبیل الوجه الاول فنقول الکلام علی تقدیر
ان یکون غرض المعرفین من هذا التعریف وامثاله بیان کنه الموجود
بما هو موجود فان النزاع فان النزاع انما وقع فی بداهة کنهه و
لیس الغرض تصور افراد الموجود بحیث یمتاز عن المعدومات فان ذلک

لايحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان
تعريفا لافراد الموجود بوجه يمتاز عن المعدوم وذلك لا يحتاج الى
النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا
لافراد الموجود بوجه يمتاز عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا
المقام قطعا فالمطابق للمقصود ان يحمل على الوجه الاول اعني تعريف مفهوم
الموجود بما هو موجود فحينئذ يكون امكان الخبر عنه محمولا على الوجود
خلل اخر في التعريف لو لم يمنعه المعرف ولو لم يلتزم كونه محمولا عليه
مثلا اذا سئل الحا ورد عليه انه سئل عن الضاحك بما هو لم يصح ذكر
الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرض مباين للمسئول عنه وكذا
يصح وقوع العرضي في جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في
في حده وجنسه ونوعه وهذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة
في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما
ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح
الاسم والى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية
الحقيقية ومطلب هل الى البسيط والمركبة وحكموا بان مطلب ما
الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بان ما لم نعرف شرح
قول القائل هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي و

الاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل و
ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق انه اذ لا يكون
للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل
التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم منهم لجواز ان يعلم برسمه
مثلا ثم يطلب عليه البسيط فيعلم الى اخر المطالب وهذا ظاهر
وصرح به الشيخ عمر بن الخيام في رسالة في حكمة الكون والتكليف
حيث قال ما هو سؤال عن حقيقة الشيء وهيئته فيكون الجواب
تحديدا وترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا المطلب
حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب
الى المجيب باي بما شاء وبما يراه حدا لذلك الشيء او معرفا له مظهرا
ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة على ما صرح به وهو غير
وغايته ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار
كما صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافات
بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في
الامور الثلاثة فان الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم
ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق قوله فان لم يوجد
او وجد بعدها هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب الا باعتبار

اتحاد نوع الوضع فى الترادف فان وضع المفرد شخصى ووضع المركب نوعى او للتفاوت بينهما فى الاجمال والتفصيل والثانى لحال ان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما فى المشتقات ومن هيهنا يعلم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه قوله بل نمنع كونه متصورا ايضا اعترض بانه ان اراد انه يمتنع تصور افراد الوجود العارضة للمهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه ان ليس للوجود عروض للمهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا لما سيجئ بل ينتزع العقل من المهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهى المسمى بالوجود وسيشير المصنف الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه فلا يكون لوجودات المهيات افراد حقيقية لذلك المفهوم بل هى نفس مضافا الى المهيات فيكون حصصا منه وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال كان فى الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق وحصصه زايدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه واذا كان للوجود حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها نعم لو كان لذلك المفهوم فرد فى نفس الامر وحكم بانه كنه حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمتنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهى بنفسه بكنه الحقيقة فيلزم المصنف

سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل له فطبيعة ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه مهيته ليس الا نفسه كما فى ساير المفهومات البسيطة فى العقل ولا يخفى فساده اما اولا فلان لنا منع ههنا ايضا كون الوجود متصورا بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا لا افرادا حقيقية فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعترف به المصنف فما ذكره من قوله واثبات ان فى الموجودات الخ منع وليس فيه اعتراف بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح فى ان اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل على الشئ انتفاؤه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه ولم يثبت بعد بل اهل الكلام الا فيه وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم بداهته اصلا كما فى ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كون امرا منتزعا سواء ضم اليه البساطة او لا قوله فطبيعة ذلك المنتزع الخ قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه لجواز كون ذلك الامر حاصلا فى الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفى من دليل قوله وتلك الاجزاء معروضاته كون تلك الاجزاء معروضات

الوجود بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية
فتذكر استظهارًا لا غاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر
الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضات
فاما ان يكون تلك الامر معروضًا لها فيكون التركيب في عارض
وهو في مرتبة هذا الشيء الفساد او لا عارضًا ولا معروضًا فلا يكون
هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارض ولا في معروض بل في امر
اجنبي عنه فيكون الخلف فحش **قوله** اذ في الكسبيات اعتمال فلما
ينبغي فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة قليلا كان اشتباه
البديهي بالنظري قليلا لان ذلك الاشتباه انما يحصل بالتردد
في انه كان فيه مشقة الاحتمال والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة
قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل فما اشك
في نظريه البديهي ايضًا والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما
ينسى فغالب الاحوال ان يتذكر المشقة وحينئذ يقع التردد في
وقوع المشقة وعدمها لاحتمال ان يكون واقعة وقد نسيت ويوضحه
ان غالب الاحوال الجزم بالكسبية ونادرها هو عدم التذكر لا يوجب الجزم
بالبديهية لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون
الشك في بديهية البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات

فتامل **قوله** واتحاد مفهوم بعضه لا يخفى ان نقيض الوجود هو
اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا
يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم والمعدوم فان
المعدوم بعينه اللاموجود وهذا يعين القول بان الامور العامة
المبحوث عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحواشي **قوله**
والجواب ان التردد قلت ظاهر ان التردد يجوز العقل وهو تساوي
المطابقة للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا
يقتضي كونها في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود في المعقول
الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس مما يحتمل لا
للعقل التشكيك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل
للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى والمعقول
ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود مما يدل على
كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات
وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى اخر كما هو مذهب الاشعري
ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع
نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم
الواحد حينئذ فالسؤال ان نقرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا

في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم الا اذا
كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع
في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود فابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب تغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات
العامة ومنه يعلم الجواب عما اذا اورد على الوجود المطلق **قوله**
ولا يجزم بالانحصار في قولنا الخ لا يخفى عليك ان معنى العدم على
تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود فحينئذ معنى قولك الشي
اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص او بسلبه ومعنى العدم
الخاص حينئذ سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر
عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود خاص اخر او غير موجود
اصلا فظهر فايدة توسط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير يكون معنى
المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا ولا يكون التردد بينه وبين الموجود
بوجود خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان معناه حينئذ
رفع وجود خاص فيكون التردد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير
ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا اردد بين الوجود
الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا يقال ما سلب عنه وجود
خاص لا يكون معدوما لجواز ان يكون له وجود اخر لانا نقول على تقدير

يكون

ان يكون العدمات متعددة يكون معنى العدم سلب وجود خاص
كما سبق ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل
هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض ههنا
حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص
بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى قلنا هذا تقدير اخر
فلا بد في اثباته من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم
او كون الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود
خاص فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى وقول الشارح
المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات كما هو
المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم
منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود اخر لم يناقض ذلك
ولذلك احد زيد معدوم ثم لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه
العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى سلب
جميع الوجودات ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع المهيات
المعدومة او متعددا يجب تعددها لا يكون التردد بينه وبين
الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة
العدم فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير كون رفع الوجود

[illegible marginal gloss]

المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة العدم على تقدير تسليمه لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ محصله انا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئاً من الوجودات وانكار ذلك مكابرة فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن التردد بينه وبين الوجود حاصراً ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم وسلب وجود فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث في جواب لم لا يقال انه على تقدير تعدد العدم يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع الموجودات لا ينافي الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه اضطراب لان اوله مبني على كون معنى العدم منافياً لجميع الوجودات واخره على الخاص قلنا الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم واسنده الى انه حينئذ يتحقق التناقض بين كل منهما بين امرين فقط وعدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكرناه ولا نقائض للوجودات الخاصة لاستلزامه محذوراً اخر لا يضره اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلك المحذور ولا يضره كونها نقائض للوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها نقائض لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل

الاول كما يظهر بادنى تامل هذا توجيه كلام الشارح واما السيد المحقق قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصاً او مطلقاً وحينئذ على تقدير تعدد العدم يكون التردد بين كل وجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم واشتبه بان ما ذكره الشارح بالتحقيق اختصاراً للدليل تركاً لمقدمته واستعمالاً لمقدمة اخرى كما ظهر من التقرير حيث اخذ ان المعقول من العدم لا يجامع شيئاً من الوجودات فلا استدراك في اصل الدليل فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم ذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته وان حذف في الذكر اعتماداً على ظهوره فلا استدراك في التقرير الاول كيف وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال توهم صحة الحصر على ذلك الاحتمال وكفى به فائدة فتامل جداً **قوله** ويمكن ان الخ قلت هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلاً لا اصالة ولا تبعاً لتم المقصود ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر **قوله** لا يتحقق الخ اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود

رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون
احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم
العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم
الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور
الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك
ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة
فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة
المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي في قوة الموجبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار
عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو
في قوة الموجبة قوله قيل لا نم ان العدم الخ قد استدل على المقدمة
بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد
عليه المنع ان قبل المنع والا فنقله وانا اقول لو كان للسلب خصوصية
سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو
الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان المنع ذلك فلا يكون
لنفس مفهوميهما وذلك مما يوضح التناقض بينهما هذا وهناك نظر
دقيق وهو ان يقال انا نريد بمفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك

ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم اخر بل نقيضه سلب
الوجود الذي هو والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف
الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب
بذواتها بل بالوجودات المضاف اليها لا يقال السلب لا
يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ معنى
سلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت
غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف
الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على لانا نقول هب انه
كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه حينئذ لا يلزم من تعدد العدم
تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فتامل
نعرف قوله والمعض انه لا يلزم الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات
وما ذكره من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم
شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كذلك وهو لا يصدق عليهما اصلا
فان وجه السؤال بانه لا يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة
الى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون وجود افراد بعض الاخر
منهما فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان وجودات الجواهر والاعراض

بعض

خارج من المقسم قلنا هذا لا يصح توجيها لكلام الشارح فان تلك
الوجودات ليست افرادا لقيد القسم اعنى الممكن بل هى مضافة
الى افراد قيد القسم فلا مدخل فى هذا الايراد للمقدمة القائلة
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد
القسم اعم من المقسم نعم هى شبهة على حالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه
الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق
لا بحسب الصدق المتحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجودات بها وهى مع ذلك
منه بعد بادنى عناية وهى ان يضم الى القسمين تقسيم وجود الجوهر ووجود
العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين تقسيم وجود
الجواهر سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع فى الكلام ولعرسه عليه
انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض ضايعا كما لا يخفى عند ذى تامل ولا يريبك انه حينئذ يكون
عين الجواب الثانى لان الثانى مبنى على القسمة الاولية المتبادرة وهذا هو
من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة عن
الطبايع المستقيمة فى مقام التنبيه غير مستنكر اذا الغرض منه
رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التى يغلب مزاحمتها للعقل
فى الجزم بما ينبه عليه فاتقن هذا المقام فربما ذل فيه الاقدام

قوله فلان المركب لا بد له من الانتهاء الخ اقول لا يخفى انه على تقدير
كونها اجزاء عقلية ولم يتعقل منفصلة لا يلزم الانتهاء فان المركب
منها حقيقة حينئذ مستغن هنا وخارجا لا انفكال لمجرد التركيب
يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسايط على
الا انه اذا كان مركبا موجودا اقتضى البسيط الموجود وان كان معدوما
لا تقتضى وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلى ان للعقل ان يحلله
الى امور هى تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء فى الحقيقة اجزاء
تحليله فان الماهية لا يحتاج اليها فى الوجود اصلا اما فى الخارج
فظاهر واما فى الذهن فلانه يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون تلك
التفاصيل كما يفهم من اسم المفرد الموضوع بنفسه لاختيار الا بوجه من
وجوهه نعم يحتاج اليها فى الذهنى النحو التفصيلى من الوجود الذهنى
لا فى الوجود الذهنى مطلقا فاذا المركب لهذا النحو التفصيلى من
الوجود لم يلزم انتهاؤها الى البسيط اذ لا نكون التحليل ضرورة
عند حد معين كما فى انقسام المقادير الى غير المعين بوسريدا تحقيقها
لهذا فى بحث تجرى الاجسام انشاء الله تعالى قوله لان البسيط
مبدا المركب لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقى مبدا للمركب مطلقا
الى ان يقوم عليها البرهان فان القدر الضرورى هو ان المركب لا بد له من

الى البسيط

النهاية

اجزاء يتقوم هو بها واما انها وها الى ما ليس بمركب فليس
بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الجمعي
لجواز اشتماله على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان
لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على احاد اخر
لا يكون انسانا ويجوز كل واحد من تلك الاحاد ايضا مشتملا على
احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق قوله وهذا انما يتم الخ الظاهر ان هذا
اشارة الى بطلان التالي فان ما اورده متوجه على كلام الشيخ
كما مر مفصلا ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان
مختصا بالدليل الثاني لقال فلا يتم هذا الدليل فافهم قوله ان
اقتضى العروض الخ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي لنفسه بالنسبة
الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى اخرى والعروض بالنسبة الى اخرى
فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
والجواب ان هذا على تقدير التواطي غير جائز لان المتواطي لا يختلف
بالذاتية والعرضية فضرورة انه حينئذ يكون اولى بالنسبة الى
ما هو ذاتي له فلا يكون متواطيا بالقياس الى افراده او مشككا
فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح

كما يفصله بعد قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا الخ لا يخفى
ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا بالنسبة
الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشيخ على ما ذكرنا من اقتضاء
الوجود النفسية بالنسبة الى البعض والجزئية بالقياس الى الاخر
والعروض بالقياس الى اخر سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات
او لا لاجل ان ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال المعلل
ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العلية او يقتضي العروض
وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب عنه تارة
بالنقض واخرى بتسليمها ومنع الملازمة اعني وجوب كونه كذلك
بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضي الدخول والعروض والنفسية
بالنسبة الى البعض دون البعض فلا لغو اصلا فتامل هذا ولكن يرد
عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال الثلاثة كان كل
حصة من حصصه لتلك الاحوال فيكون وجود الواجب اي الحصة
المعينة مثلا عارضا لبعض الماهيات جزءا لبعضها عينا لبعضها الا
ان يتخلف مقتضى الذات عنها فتامل قوله واقوى ما ذكره الخ اقول
التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة و
النقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي

ادح نظهر الفرق بين صورتي التواطي والتشكيك
لا بين المفروض التعرض للاقتضا فان الوجود
على تقدير التواطي لا يكون نفسا للبعض وجزءا
او عارضا للبعض لا خر [illegible]
مقتضى الذات او لا بخلاف ما اذا كان
صح



الى جميع ما هو ذاتي له بمعنى انه لا يختلف بالاولوية والاقدمية وهذا
ضروري ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى
بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون
اتصافه به علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي
وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخرين فلان
الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص
او لا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك
الشيء معتبرا في المهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص
ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وحينئذ لا شك ان النقض
بالعارض لا يتاتى ههنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف
المفروض فان قلنا اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض مثل السواد مثلا
فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد وبالاخر سواد اضعف
فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس مهية السواد او
اجزائها لزم التشكيك في المهية او الذاتي وان كان في امر عارض
لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف
المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا ثم السوادان

اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون
التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررنا والتفاوت في عارضهما خلاف
المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الاخر واقوى لما
المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل
كون الحركة اشد من السواد قلنا الفردان المختلفان بالشدة والضعف
مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم كما
الشدة والضعف مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم
المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضهما كالسواد مثلا بالنسبة الى
الجسمين وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الفردين اشد كونه
بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ومماثله لما
بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب الى ان السواد القوي
من التحليل حتى ان الاوهام العامية [illegible] امثال السواد القوي
من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيدية كونه بتلك الحيثية
الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست اجزاء متباينة لا في
الوجود واما في الوضع او فيهما جميعا فالتفاوت بين العارضين بالذات
بمعنى ان احدهما ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد
في هذا المثال في احدهما ازيد واشد من الاخر اذا ثبتت لك [illegible]

لك اندفاع الايراد بن هذين بتعلم وزيادة تحقيق للتشكيك ان
ههنا مقامين الاول انّا لا نا ثبات لا يقبل التشكيك وقد مر دليله
والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالماهية ودليله ان الا
ليس بالشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن
تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات
حكمه حكم ساير الحقايق التي تحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال
قايم فيها والامر غير مشتبه على ذوي الحدس الصايب ومما ينبه على
ذلك انا لو ذهبنا الى ان الطبقات المتفاوتة من الالوان متحد بالنوع
فاذا فرضنا جسما قوي ثم فرضنا انه نزل من هذه المرتبة في البياض
الى مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد بيسير كان هذا اللون متحدا
مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه نزل عن هذه المرتبة الى
مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد بحيث يكون نسبتها الى المرتبة
السابقة عليها كنسبة الثانية الى الاولى يكون هذه المرتبة
الثالثة المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى وهكذا اذا حفظنا هذه
النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ السواد الصرف يكون جميع تلك
المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصرف متحدا بالنوع
مع البياض القوي المفروض وهو ظاهر البطلان اذا تمهد هذا فالنقض

والذي

ان ورد في المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقداريه
احدهما ازيد من الاخر دون اثباته خرط القتاد بل احدهما ازيد
من الاخر لا مقداريته كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في
فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه ولكن للكم ليس
تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان
كمية لا يكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلاثة
من ثلاثة ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد
في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد
منه اعني اطول الاضافي ثم قال والفرق بين الاشد والازيد
وبين الازيد والاشد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد
يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد والازيد
الذي نمنعه لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل السابق
عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة
عرض في العدد وكذا القول في ساير ما يشابه ذلك هذا
وكتب القدماء مشحونة بنظاير ما نقلناه من الشفاء وان ورد في
المقام الثاني فلا محيص عنه الا بان يلتزم انهما متحدا الماهية
كما في مراتب الاعداد وهو مخالف لما قرره من ان القسمة العرضية

انما يكون الى اجزاء مقدارية وبه في الماهية او نعرف بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير ويقال ان الاول يستلزم بالماهية دون الثاني فتامل فان قلت نحن نعلم ان الفرد الزايد في الذراع عين ليس الا افرادا من ماهية الاحاد موجودا اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين او بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد نعم ولكن ليس الزيادة في ماهية المقدار فان صدق تلك الماهية على الفردين على السواء بل في العارض فان كونه على هذا الحد وعلى حد اخر عارض لماهية المقدار يتبعه عارض اخر هو نسبة الى ما هو على حد اخر بالزيادة او النقصان فعليك بالتوجه اللايق مع التجرد الفايق يتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان ويتجلى لك صبح الصدق عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام بعده وخفايا في زوايا المقام وعسى ان نأتي عليك في رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى **قوله** اقول لعل المدعي الى قوله مما لا سبيل اليه غرض هذا القايل بيان حال الايراد اشكال لا يرد عليه ذلك **قوله** فلا نسلم ان التعقل هو الوجود الذهني فيه خبط اذ هو مدع فوظيفته الاثبات لا المنع **قوله** فلانا لا نسلم الخ هذا في قوة سند للمنع ولذلك تنزل بقوله ولو سلم فالدليل ثم تنزل عن ذلك المنع عن ذلك المنع بقوله

لو سلم تعقل الشي لا يستلزم تعقله ولا يخفى ما فيه من الخبط اذ هو مدع فوظيفته اقامة الدليل **قوله** وكلام الشارح صريح في خلافه قول القايل اذ هو مدع كما يفهم من الشرح ناظر الى جواب هذا السؤال وهو دال على ما ذكرنا كما لا يخفى على من نظر فيه بعد ان يتم مقدمتان لا استدراك في ذلك على هذا القايل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين حتى يكون تفصيلا للمقام لا استدراكا عليه كما لا يخفى خلاف الظاهر لا سيما في بعض النسخ نعم ان يتم لنا مقدمتان **قوله** الثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه اقول على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا لا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم ان الشي المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشي بالكنه ولم نعلم

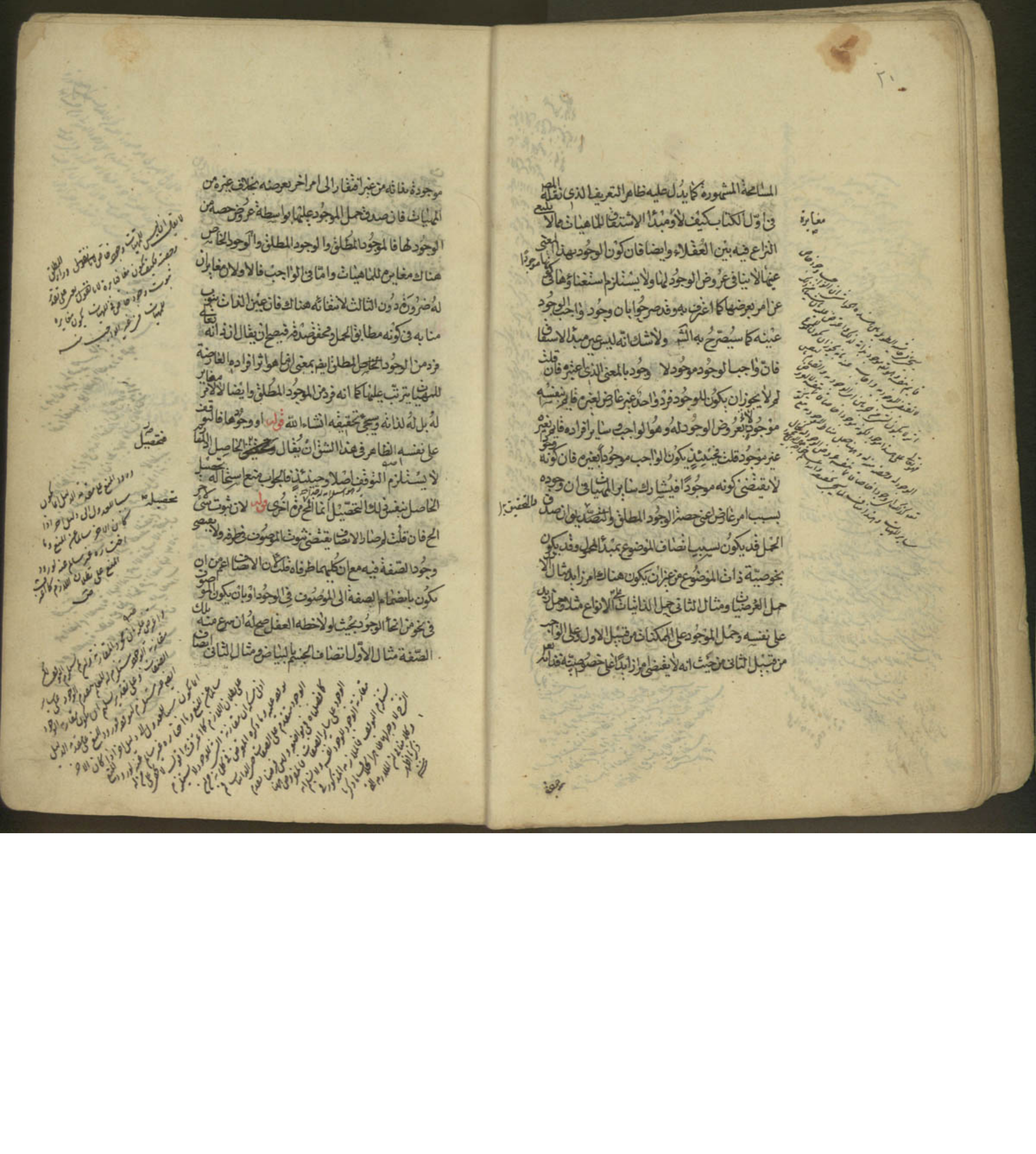
ان كنهه فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم
بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان
فانا نشك في كونه معلوما بالكنه فانا اذا تعقلنا شيئا اصلا
بالكنه عند تعقل الجهل لنا بان الحاصل عند تعقله ما لكنه هو كنهه
الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا لا
نعلم ان كنه الانسان غير معلوم عند تعقل ب بالكنه مثلا
ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب
لكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه
نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا مراد المحشي ولا
يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غايته التكلف ان
يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به عما عداه في التعقل ولا يخفى
ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقف على
المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه
متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها
ويبقى الكلام في التقدير الاخر فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم
اصلا فتدبر فيه قوله لجواز ان يكون معلوما الا يقال على تقدير ان لا يكون
معلوما لا يجوز ان لا يكون معلوما الا لامتناع اجتماع النقيضين

لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما
عند العقل معلوما اذ لا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع والجهل
ثبوته عند العقل قوله وايضا اذا لم يكتف الخ اقول معنى تصور الشيء
بالكنه ان يكون هو بعينه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون
هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه به النفس الى ما يصدق عليه
فالمراة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات
متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي او
ذات له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ لا مصداق ذلك الاتحاد هو فاما
مبدا الاشتقاق بحقيقته اي باعتباره ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو
مشترك بين الاتحاد الذاتي والعرضي الا ان مصداق الحمل فيهما
مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه
بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض
للماهية العرضية ليس عارضا للعرضي فانه مغاير لها بحسب الماهية
والجعل نعم له علاقة وارتباط بها فيتصف بالاتحاد بوجه ما وبطرو
ما في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض واضافته
اليهما وكان وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض



كذلك وجود عرضيا انه فى الذهن ينسب اليها بالعرض اذا النفت
النفس بها اليها اى لاحظها بحيث ينطبق عليها فديها انعاكس فى
الوجودين اذا بعث ذلك علمت ما فى كلام الشيخ التابع كيف واذا كان
الجنس والفصل متصورين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة
ان الماهية عين الاجزا بالاسر قوله اذ معناه ان شيا ما ثبت له السواد
الح اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكم باجتماع النقيضين فى صدق
السالبة لا يقتضى صدق العنوان على الافراد فى نفس الامر بل قد يكون
صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان واذا اخذت معدولة فصدق
قولنا السواد ليس بموجود معدولة ثم عند الخصم فتامل قوله
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة الح فيه بحث لان الصادق
فى نفس الامر هو ان السواد بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات
اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر ان صدق الموجبة يستدعى
وجود الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا كان الوجود
عين الوجود كان السواد سوادا ما دام سوادا وقولنا السواد ليس
بموجود على هذا التقدير فى قوة قولنا السواد ليس بسواد حين هو سواد
وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون
عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ثم هو

خر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق فى السواد المعدوم وكما ان ليس
بموجود ليس سوادا وقولنا السواد سوادا انما يصدق فى السواد الموجود
وهو كما انه سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما يتاتى على تقدير المغايرة
اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق انما هو السواد المقيد
بالوجود ويخرج المعدوم بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة
الوجود للماهية حيث صار التقيد بالوجود مخصصا للسواد
بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا
كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد ولا بين قولنا
كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد وتمتنع
ان سلب الشىء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير
المغايرة وما قيل فى الجواب ان ما له الى سلب الوجود ان اراد
الملازمة فغير نافع وان اراد الاتحاد فلم كيف والوجود نفس
الماهية عندهم فلا يكون سلبه غير سلبها وان اراد انه لا يتصور
سلب الشىء عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود ويسمى سلب الشىء
عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم قادح فى اصل المطلوب
وهو اثباتنا التناقض فرع كون النسبة بين الشىء ونفسه متصورا
فتدبر قوله ويمكن ان يجاب الح مرادهم من الوجود الموجود على طريقة



مغايرة

المسامحة المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريف الذى نقله المص
فى اول الكتاب كيف لا ومبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا يليق
النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى
عينها لا ينافى عروض الوجود لها ولا يستلزم استغناؤها فى كونها موجودا
عن امر يعرضها كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود واجب الوجود
عينه كما سيصرح به الش ولا شك انه ليس عين مبدأ الاشتقاق
فان قلت واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى الذى اعتبره فان
لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه
موجود لا لعروض الوجود له وهو الواجب سائر افراده قائم بغيره
غير موجود قلت فحينئذ يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا
لا يقتضى كونه موجودا فيشارك سائر الماهيات فى ان وجوده
بسبب امر عارض اعنى حصة الوجود المطلق والتصديق بوان صدق
الحمل قد يكون بسبب انضاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون
بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد مثال الاول
حمل العرضيات ومثال الثانى حمل الذاتيات الانواع مثلا وحمل زيد
على نفسه وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب
من قبيل الثانى من حيث انه لا يقتضى امرا زايدا على خصوصيته فقد انه

موجودة مغايرة من غير افتقار الى امر اخر يعرضه بخلاف غيره من
الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من
الوجود لها فالموجود المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص
هناك مغاير للماهيات واما فى الواجب فالاولان مغايران
له ضرورة دون الثالث لاستغنائه هناك فان عين الذات ينوب
منابه فى كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه فيصح ان يقال انه انه
فرد من الوجود الحاصل المطلق ايض بمعنى انما هو اثار افراده العارضة
للماهيات يترتب عليها كما انه فرد من الموجود المطلق وايضا لا لامر مغاير
له بل له لذاته ويجى تحقيقه انشاء الله قوله او وجودها فالنوع
على نفسه الظاهر فى هذا الشق ان يقال وتحقق الحاصل الكما
لا يستلزم التوقف اصلا وحينئذ فالجواب منع استغناله تحصيل
الحاصل بنفسه فى ذلك التحصيل انما الحج من اخرى قوله لان ثبوت شىء
الح فان قلت لو صار الاتصاف يقتضى ثبوت الموصوف فى ظرفه ولا يقتضى
وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان
يكون بانضمام الصفة الى الموصوف فى الوجود وبان يكون الموصوف
فى نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه
الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثانى اتصاف

تفصيل

تحصيل

زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف
في طرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج
مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود
الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة
فيه اذ العقل قد ينتزع من الوجود الخارجي امورا اضافية او سلبية
لها في الخارج ويصفه بها وصفا اضافيا وسيجيء لهذا زيادة بسط
فان الشيء ما لم يثبت في الخارج الخ فيه بحث اما اولا فلانتقاض
باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في
الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات
الصورة والمحض واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ولكن فيه
نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة متقدم
على وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن الوجود الذهني وهذا
ليس خارجيا بل في الذهن واتصافها بالصورة من حيث انها معينة
متاخر عن وجودها فكون الهيولى قد تصورت ثم وجدت
فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى محتاج
الصورة في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص اما ثانيا فلانه
لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها

ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقدير
يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا
الحكم في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا تحققي لانه
لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له
قبل ذلك الوجود وجود خارجي اخر وهكذا وهذا ايضا ليس في
الوجودات الخارجية التي هي الامور الاعتبارية لا في الموجودات
الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد
يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان
متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد
اذا وجد بذاته مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذه الحالة
الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود
على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل
بالوجدان كما مر او في ذهن اخر وننقل الكلام اليه ويحال ايصال
اما انه ان يكون موجودا في مدرك واحد بوجودات غير متناهية
او في مدارك غير متناهية بوجودات كذلك والاول باطل لانا
نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك
الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكن اجلى من علم

تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باحق منه والثاني يستلزم
ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك
لجواز ان لا يكون بينهما ترتب اصلا وان كان بين الوجودات فيهما
ترتب اذ اختص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي لكن في بطلان
ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجرى الكلام في الاتصاف
بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف
الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها بالوجود اذ يلزم ان
يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول
الاتصاف بالمطلق اما في ضمن اتصاف الخارجي او الذهني فيلزم توقف
اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد اخر ولا محذور فيه
والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون
هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك
الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه هو عين تلك
الهوية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بانها
ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وعليه
الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع
ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع

الذاتيات بخلاف الوجود اذ لابد فيه من ملاحظة امر اخر مثل
وجود علته او انتمائه الى غير ذلك **قوله** فيه نظر اذ كان ثبوت
الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن
ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن
والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي يعرض الجزئيات
في الخارج لا يعرضهما من حيث انها جزئية فلو كانت عارضة لها
من حيث الجزئية لم يكن عوارض خارجية والنقض بقيام الاعراض
بمحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض لا بشرط السواد موجود
الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما
بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود مقابلة ليس لها وجود
في الخارج مغاير لوجود الوجود ~~مقابلة ليس لها وجود~~ فان قلت
لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء على ما قرر من
ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك
الوجود فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود
عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل ان تلك الحيثية
لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في
الذهن **قوله** بل قيام بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له في

العقل فقد علمت انه لم ان الجسم لا بشرط البياض فهو في تلك المرتبة
السابقة ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود
البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية واما
الماهية من حيث هي فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارضي فهو في تلك
الحيثية حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم
في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا
ابيض وهو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكنه في مرتبة
وجوده السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين
المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا
لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينهما علاقة
التقدم والتاخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم
وفيما نحن فيه المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض بما هي ثابت في مرتبة
سابقة على وجود ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة
على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجود عوارضها
اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود
والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض
فتامل قوله لا شبهة الخ تصور الوجود الخارجي على ما ذكروه

فلا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي
ما هو مبدا الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور والا دخل
فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدا للآثار والاحكام الذهنية كالمعقولية
الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية
في الخارج بمعنى ان استتباعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه
الوجود الخارجي فلا دور على ما في هذا الجواب من المناقشة ولا الى
الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني
لا يكون فاعلا فان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف
الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة
لفاعلية الفاعل نعم فاعليته لامر موجود في الخارج ح قوله فيجب ان
يخص الدعوى بالكلية اقول على تقدير انحصار الوجود في الخارجي
لا يلزم كذب الحقيقية كليا فان معناها على ما علم من تفسيرهم الحكم على
جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع
الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في
الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم
على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكر
لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له

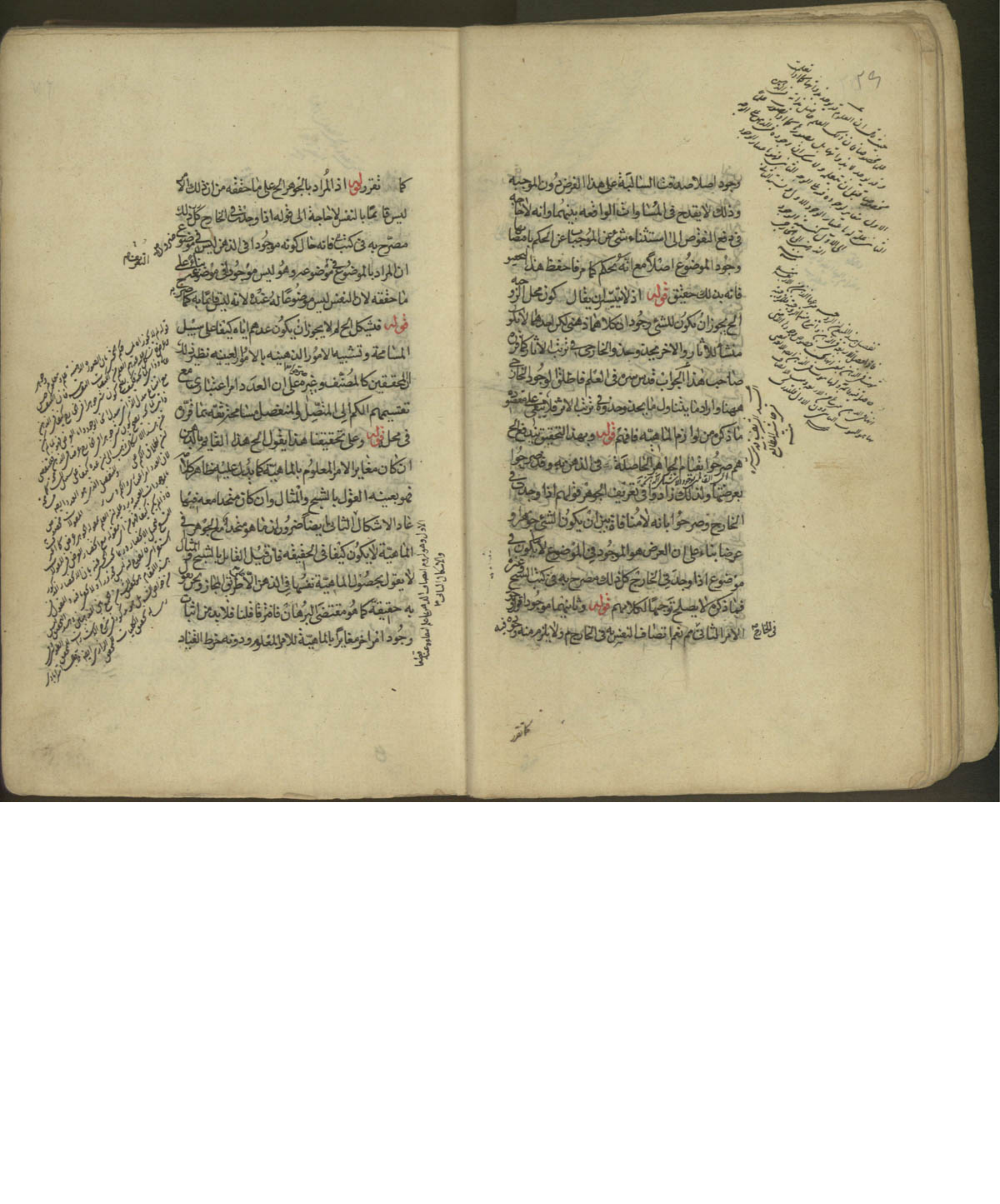
فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالوجود صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر

فرد خارجي والحق ان معنى قول المص الا لبطلت الحقيقيه انه لم
يتحقق هذا القسم من القضيه بمعنى ان لا يكون لاعتباره فايدة في
هذا القسم بالكليه كما انه لا يتحقق قضيه يكون الحكم فيها على
ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم ما الثامن الوجود كالوجود اللفظي
مثلا اذ ليس لاعتبارها فايدة قوله احترز بذلك عن الموجبه
السالبه المحمول الخ المتاخرون اعتبروا قضيه سموها سالبه
المحمول وزعموا ان موجبها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساويه
للسالبه وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبه
اما في السالبه فسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة
ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب است و بينوا عدم
اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق
سلب ب عن ج فيصدق على ج انه يصدق فيتصف عنه بصدق
سلب ب عنه لا محالة وانكرها المصنف بعد التنزل وقال اذا
تاخر السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظة ليس
فيه مع غيره او لفظه لا مركبا مع غيره لان جميع ذلك المولف
المركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضيه لا يمكن ان يحمل
على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على انه

المفرد فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب
اي باي عبارة شئت فان جعل في المحمول وحده قضيه واخرج
عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى
ما تقرر هذا كلامه واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر و
اجيب عنه بان المحمول فيما هو مضمون السالبة كما في قولك زيد
ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضيه محمولة ولا عدم الفرق
بينها وبين المعدولة لما في السالبه المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة
الى حكم مفصول معقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد لا بينا
ومعنى السالبة المحمول زيد ليس بينا ست قول هذا الجواب
لا يجدي نفعا الا ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول
من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منه لزم كونها
معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف السلب
ليس منها جزء المحمول بنا في ما ذكروه في تفسيره وما صرحوا به بانا
نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا تسمى
معدولة لاعتبار قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود
من اثبات هذه القضيه تحصيل موجبة تساوي السالبة وتغاير
المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره

من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يوثر في ذلك اذ ذلك
التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق
احديهما حيث تكذب الاخرى بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشي
للشي يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى العقل منها شيا من
المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيا من الاشياء
اصلا والمحمول الذي يعبرونه لا محالة شي فهنى فيسلب عن المعدوم
المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب فهو موجود اما في
الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في
القضايا الايجابيه المعدوله موجودا الا لان بعض قولنا غير عادل
يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان بعض غير
عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود المحقق
فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع له وان لا مدخل
لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي ان المساوات بينهما بحسب الواقع
ولا يدل ذلك ان شيا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع
بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في
نفس الامر اذ ما من مفهوم الا وقد يصح ان تحكم عليه بحكم ايجابي
صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدق السالبة

الموجبه التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول ليس
ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهموه
بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا
يصدق اللاشي واللاممكن بالامكان العام على شي بحسب نفس
الامر فاذا قلنا كل لا شي لا ممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع
هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بنا على ما ذكرت من اقتضائها
وجود الموضوع وحينئذ ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيضي
المتساويين متساويين وانعكاس الموجبه الكليه كنفسها في
عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حدا بهم الى
اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود
الموضوع قلت القضية المذكورة يصدق حقيقية كما ذكروه
في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد لكان لا شيا فهو بحيث
لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على
المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء
تلك الموجبه لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل
انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوع على



وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة
وذلك لا يقدح فى المساوات الواقعة بينهما وانه لا حاجة
فى دفع النقوض الى استثناء شئ من الموجبات عن الحكم بامتناعها
وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا التحرير
فانه بذلك حقيق قوله اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
الخ يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهنى لكن احدهما لا يكون
منشأ للآثار والآخر يجد وحده والخارجى فى ترتب الآثار كما ترى
صاحب هذا الجواب قدس سره فى العلم فاطلق الوجود الخارجى
ههنا واراد ما يتناول ما يجد وحده فى ترتب الاثر فلا يبقى على ما قرره
ما ذكره من لوازم الماهية فافهم قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ
هم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة فى الذهن به وقد صرحوا
بعرضيتها ولذلك زادوا فى تعريف الجوهر قولهم اذا وجد فى
الخارج وصرحوا بانه لا منافاة بين ان يكون الشئ جوهرا و
عرضا بناء على ان العرض هو الموجود فى الموضوع لا يكون فى
موضوع اذا وجد فى الخارج كل ذلك مصرح به فى كتب الشيخ وغيره
فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم قوله وثانيهما موجود قائم فى
الامر الثانى ثم نعم اتصافها بالعرضية فى الخارج ولا يلزم منه وجودها فى الخارج

كما تقرر قوله اذ المراد بالجوهر الخ على ما حققه من ان ذلك الامر
ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله اذا وجد فى الخارج كل ذلك
مصرح به فى كتب فانه حال كونه موجودا فى الذهن ليس فى موضوع
ان المراد بالموضوع موضوعه وهو ليس موجودا فى موضوعه بناء على
ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه ليس قائما به كما صرح به
قوله فيشكل الخ لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك
اتفاق المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتبارى مع
تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة فيه كما قرره
فى محله قوله وعلى تحقيقنا هذا يقول الخ هذا الغاية ما لبدن
ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه
فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها
عاد الاشكال الثانى ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر فى
الماهية لا يكون كيفا فى الحقيقة فان قيل القائل بالشبح والمثال
لا يقول بحصول الماهية نفسها فى الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول
به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد من اثبات
وجود امر آخر مغايرا بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد

فاما الامر الاحد المعلومة فى الذهن مكتنفة بالعوارض لكن
ثم العقل يلاحظها من حيث هى بدون تلك العوارض وبالجملة
ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل
قوله اقول فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة يستلزم ان يكون
للمتحرك فى كل آن يفرض فرد من المقولة التى فيها الحركة لا يكون
له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة
كما صرح به الفارابى وغيره لا بالفعل والا لزم تتالى الآنات
وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين
فلو وقع الحركة فى الوجود لزم ان يكون وجوده بالقوة فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن للهيولى
الحركة فى الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور
اعنى دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا فى نفيه بل المطلب
ههنا نفى الحركة فيه كما صرح به الشيخ فلا يرد ما اورد عليه فان
قلت يلزم من هذا ان لا يكون الاين مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى
كم بالفعل وهو ظاهر البطلان قلت تمام ما يتصف المتحرك بالفعل حال
الحركة بالتوسط بين تلك الافراد والاعراض وذلك التوسط حالة
بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم

لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها
بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان دل على خلافه
قال الشيخ فى الشفا بعد ما حقق ان لا حركة فى الجوهر لان المتحرك
يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان
كان هو الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول
الجوهر الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون
منتقلا الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وبين جوهران والكلام
فيه كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا
على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود
الصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون
الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك
الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام
الموضوع بالفعل بالصورة اذا وجدت قوله فانه ليس سرا
من حيث الكم لا يجوز ان يكون شرشرا من حيث انه مولم مولم وهو
امر وجودى لا بد لتحصيله من دليل واذا لم يتم فى مادة القطع
لم يثبت القطعية لا يقال لو كان شربته للالم لكان القطع العظيم
المولم لحدا او نحوه غير شر لانا نقول لا ندعى انحصار شر فى ذلك

فلا يلزم ما ذكرتم بل يكون الالم شرا لذاته لتنفيه من درك به فان قيل الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي وهو امر ثبوتي تعلق بالامر العدمي وذلك الامر العدمي هو الشر بالذات والالم شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر وهو مما لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا الشر الآخر والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشاء الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة الا شرية واحدة فهي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم قوله ويرد ان هذه المقدمة الخ لعله اراد بالضد الآخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثيه الواحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قلت كل معقول من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف شي من المعقولات بضد الوجود اصلا والا لاجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف

ثم اقول يمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه آخر غير الاستقراء بان يقال اذا فرضنا وجود شي وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص في شي من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شي من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له

المعقولات

المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لا يكون عارضا لشي مما قام فيه ففيه ما فيه واستدل على نفي التماثل الخ الا يستدل عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول لانا نعلم قطعا الخ له ان يمنع هذه المقدمة ويقول مرادنا بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير ايضا لا يتحقق شي من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فلا يتحقق شي من الاشياء اصلا فما يدريك لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح مثلا مقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركته ثم انه منسوب الى بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج له بعد التنزل عن المنع السابق نمنع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير محالا اذ لو كان محالا لجاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته فتامل قوله للنسب الخارجية

المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك ولا يلزم خروجه عن
جميع القوى المدركة قوله لان كل واحد من العقلاء الخ هذا الكلام
من قبيل ان يقال كون مشار اليه باناجوهر مجرد اغلط لان كل
واحد من العقلاء الخ هذا الكلام من قبيل ان يقال ان كون
مشار اليه با انا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه
ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار
حركة الفلك الى غير ذلك من النظاير التى لا يخفى على شناعتها
من خاض فى تيار بحار الحكمة قوله مع انه لم يتصور العقل بهذا
الوجه وهو انه الواضع ونفس الامر ومطابق الصادق وان لم
يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات
ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما فى اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية
التى لا يخفى على من ذاق الحكمة قوله فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون
للضروريات اقول فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التى يجدها
العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونها موجودة
فى الذهن فللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان
غايرها بالاعتبار ولا مناقشة فى تفسير الخارج بهذا المعنى للكلام الا ان

باطل لان كل واحد نفسر الزمان على اجزائه مع عدم تصوره بمقدار حركة الفلك

له ان يمنع ذلك ويقول بل يتصور العقل

يقال انه خلاف المتبادر من اللفظ بل خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم و
لعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذى يستنبطه الحاكم
من البرهان خارج من حيث انهما مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه
لا محذور فيه فافهم قوله مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الخ اقول هذا
بعد ما سبق من ان المراد بالخارج المعتبر فى الخبر ان يوجد فى الذهن
او الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التى هى مدلوله بالمطابقة
او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية بها عنه
وذلك بان يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود مبدأ لانتزاع
تلك النسبة وهذا لا يقتضى وجود النسبة فى الخارج اصلا
وسيأتيك لهذا تفصيل قوله لثبت ثبوته بثبوت ب الذى هو
الموضوع قوله والا ينتفى اى ثبوت ب بانتفاء ثبوت ب ينتفى اى
ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت
انتفاء ب حتى يلزم انتفاء الحته لجواز ان يكون الثبوت غير ثابت فى
نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما فى الوجود وغيره من المحمولات
التى هى غير موجودة فى انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت
ب ثبوت ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا
المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت

اى ٣

امر ٣

عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء
على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آلبه كان ثابتا بحكم
المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اى له لا فى نفسه
اذ لا معنى لكونه ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك
بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذى
هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا فى نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت
الثبوت الثانى للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون
الثبوت الثانى ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا ظهر ان الكل فى
الثبوتات الثابتة فى انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هى
سابق عليه مثلا فى المرتبة الاولى ثبوت ب فى نفسه ثابت فى
نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت فى نفسه
ثابت فى نفسه لانه لغيره وهو ثبوت ب فاندفع الشك وظهر
مقصوده وعلم منه انه يمكن ان يراد من اول الامر ثبوت ثبوت ب
فى نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب فى نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا
بناء على ان صدق الايجاب يستدعى ثبوت الموضوع فى نفسه واذا
لم يكن ثابتا لب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت
الثبوت له بحكم المقدمة الاولى قوله وذلك حكم الى قوله على

قوة مدركة فقد مر الجواب عنه وان قيل بلزوم الصور فى الصور الذهنية
فله ان يقول بانها حاصلة فى بعض المدارك العالية بطريق
الاجمال قوله ولا مخلص الا بالتشبث الخ اقول حينئذ يشكل
اثبات الوجود الذهنى مع انا نعلم قطعا ان للموضوع انصافا بمبدأ
المحمول فى المشتق باحد الوجهين سواء كان بقيامه به او بكونه
منتزعا منه فلا يكون بد لذلك الانصاف من نحو ثبوت لا يكون
فى الكواذب او الصوادق والكواذب يشتركان فى اصل الثبوت
الذهنى فلا بد للصوادق من ثبوت اخر حيث لا يكون لها فى الخارج
وحيث لا يكون فى الخارج فلا بد من نحو اخر من الثبوت وتمام القول
فيه يقتضى فى تحقيق نفس الامر فانما ذكره غير تام كما لا يخفى قوله
او بما قيل الخ اقول على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التى قال
انها انما معتبرة فى الخبر لا بنفسها ولا بما يتنزع تلك النسبة منه اللهم
الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين ثم لا يخفى ان ثبوت شئ
لاخر على اى وجه فرض بل انتساب شئ اليه باى وجه كان يستلزم
ثبوت ذلك الاخر فان انتساب الشئ الى المعدوم المطلق محال
فكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا و
المعدوم ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدى شئ من الوجهين

الثّر اما لغسا د احدی المقدمتين فليس فيهما مخلص عن الايراد
المذكور الذی محصله القدح فی صحة المقدمتين باستلزامهما
الفساد الاولی بل فيهما تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه
مخلص عن لزوم التسلسل فی الامور العينية لا بذلك وحينئذ يكون
من تتمة السؤال فتأمل قوله وعلى اعتبار الوجود الذهنی على تقدير
الوجود الذهنی لا يلزم من هذا المعنى ايضا قوله يعني ان القدرة ثابتة
الخ اقول فان قلت هذا الاشكال مشترك الورود بين المعتزلة وغيرهم
اذ لا تأثير فی الذات ولا وجود للاتصاف عند غيرهما ايضا فلا وجه
نعم اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه وارد عليكم فما يكون جوابكم فهو
جوابنا قلنا الاتصاف ممتنع الوجود فی الخارج ومذهبهم ان الممتنع
نفی محض لا ثبوت له اصلا فلا يتعلق به تأثير الفاعل اذ التعلق
يستدعی نحوا من الوجود واما عند غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود
فی الخارج فله وجود فی نفس الامر فيمكن تعلق التأثير به فظهر ان مراد
المصنف بقوله وانتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت كما هو
اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة فی الجواب الى ان يقولوا
ان الممتنع نفی محض بمعنى انه لا ثبوت له فی نفسه ولكن قد يكون له
ثبوت لغيره وانت تعلم ما فيه فان دليلهم يعطی كونه ما هو ثابت لغيره

لنفسه
ثابتا قوله قلنا تأثير القدرة الخ اقول المهيته متصفة فی الوجود
فی الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف كما حققه ايضا المتأخرين
فی حاشية التجريد وغيرها فلا ورود لهذا السؤال واما جواب
الشارح فيقتضی بظاهره ان لا يكون التأثير فی نفس الاتصاف بالوجود
بل فی حيثية اخرى فيكون الاثر عن الفاعل المختار هو تلك الحيثية
على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس فی الخارج
والا لكان متأخرا عن الوجود فيكون فی الذهن لا محالة قوله
فلعوذ كرا ثبات القدرة يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة
للتسجيل على الزام الخصم فانه اصرح واظهر فی خلاف قاعدتهم
قوله بل يكفی ان يقال الخ لانه كما ينفی تأثير القادر ينفی تأثير الموجب
ايضا بخلاف تقرير الشارح فان ازلية الذات انما ينافی تأثير الفاعل
لا تأثير الموجب اذ اثر الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق
وفيه نظر لان الحق ان اثر المختار ايضا يجوز ان يكون قديما بان
يكون ارادة مستمرة متعلقة بمقدور ازلی مستمر ويكون بعد
القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان
ان يقال هذا الزام لهم وهم لا يجوزون تأثير القدرة فی الازلی
قوله ويمكن الاعتذار الخ كان هذه دعوى الضرورة الخ كانه

تبعدا لاسند لا دال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته
وفي بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات لزاميه
غير الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت قوله ليس ثبوتيا بل هو
امر اعتباري الخ انت تعلم ان الثبوتي هيهنا على ما يفسر بما ليس السلب
داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على رايهم
دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا
المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند للسندية فالاولى
ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن
فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه قوله وعرفوها بانها صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة لفظ ليس في قولهم لموجود فايدة احترازية
لا يحصل بدونه لان صفات المعدوم معدومة فيخرج بقولهم
ولا معدومة بل ذكره للكشف والتبيين قوله لانا لا نسلم ان قولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه لقايل ان يقول
اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا فالاولى ان يقول مفهوم
الموجود مجمل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور ولا يلزم

انه يلزم

انه يلزم صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت
الشي لنفسه قلنا انما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه بهو
هو هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام
ممكن عام والعجب انه قال قبل هذا ان الجزئي واللاتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك لا يصدق على نفسها اصدق نقايضها عليها مثل الجزئي
الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف
الشي بالنقيضين لا اتصاف الشي بنقيضه فتامل قوله فان كل
صفة اقول ما ذكر اتصاف الشي بما يتصف بنقيضه اشتقاقا
ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما
يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض لزم كون الجسم المتحرك لا
متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب ان يقول
بل هو واخر فان السواد مثلا ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة
ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشي
بنقيضه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد
مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه
الجسم والخصم لا يستدعي استحالة مثل ذلك فانه لا زم في

قوله

جميع صور الانضاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو كون
الوجود لا موجود او لا معدوما ضرورة ان سلب الوجود او العدم
وصف للوجود مغاير له فتامل ولا تخبط فلا يلزم قيام
العرض ولا التقوم بالمعدوم اقول يمكن ان يقال قيام العرض
بالحال او العكس بل الصفه بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض
بالعرض لجريان دليلهم انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهيه
الحقيقيه بعضها ببعض اذ بذلك كونهما موجودين فلا بد
عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالاخر فهم لا
يسلمون امتناع قيام العرض الصفة الحال بالصفة مطلقا فلو لم يكن
نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال بالحال مع
جريان ذلك الدليل فيه لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء
الماهية بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا
ولذلك صرحوا بان الحالين اللتين هما جزءا السواد ولم يجعلوا
احدهما قايما بالاخر منهما لا يكون حالين بل لا يمكنهم ان لا يكون
ذلك حالا اذ الحال صفة قائمة بموجود فهم ما جوزوا قيام الحال
بالحال لكن ينبغي ان يقال انما يمنعون امتناع الصفة بالصفة
مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض مطلقا

لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض ان
ان يقال على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالاخر
فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفه
بالصفه اصلا فان الحال لما كان واسطة لا يخفى انه على
تقدير تركبه من المعدوم يكون معدوما لا مجاوزا عن حد
العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجل البديهيات كون
الحال مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود
الذهني فمركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة
الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان التركيب يستدعي
الاجزاء لا وجودها كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن
لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم انكار
عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة فما لهم ان يلتزموا
تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال
تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم هو الذات
والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات
لئلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه لانا نقول المراد بالذات
ههنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح المحقق الشريف قدس سره

فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح لا صحيحا قلنا العلم بحلوا
ان الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان
يصير المركب منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن
الصفات التي يتبع التركيب لها واضدادها بخلاف المعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركبا الموجود والحال منها لسراية
عدم الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب
ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء للابيض والشفافات
الفردة الخالية عن المقدار الكبير والصغير يصلح اجزاء للصغير والكبير
المتقدر بمقدار معين لا يصير جزا للاصغر ولا للخالي الى غير ذلك
من الحالات لا لاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا
الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم اشكال
تصريحا منهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا نسلم ان في القول بتركب
الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركبا الموجود من الحال
بحسبه قلت ليس مبنى كلام الشارح على ان هذا التركيب بحسب الوجود
ولم يقل من قبله بذلك اصلا بل بناء على ان كلامه على ان الحال قد جاوز
لعدم الوجود ويحتمل ان التركيب من الموجود المعدوم لا يخرجه عن العدم
ومن ثم قال ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ومقوم

الموجود له ما حاصل كلام الشارح ان الواسطة يجوز تقومها بالمعدوم
لكونها لم تبلغ حد الوجود وان جاوز العدم فلا يخرجها تقومها
بالمعدوم مطلقا عن كون واسطة وحاصل المناقشة ان هذا
يخرجه عن كونه واسطة فان قيل هذا التركيب بحسب الثبوت
فلا يخرجه عن الواسطة ظهر انهدام كلامه اذح لا تقوم الموجود
بالحال وتقومه بل المعدوم بل على هذا يكون مدار الفرق على
التحمل الذي ذكرنا ونظائره فتامل **قوله** اي غير مضاف الى شيء
اصلا العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للاضافة
الى الوجود وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا للوجود اصلا
وقد تفطن الشارح بمثل ذلك وتكلم في دفعه في ذيل هذا البحث
وتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى **قوله** بل البديهة تشهد
بخلافه فما ذكره في الوجود ظهر مثله في العدم ثم ههنا مقامان احدهما
ان السلب يمكن تصوره غير مقيد بشيء والثاني انه لا يمكن تصوره
الا مضافا الى الوجود بخصوصه والثاني اخفى من الاول كما لا يخفى
قوله اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود قلت تقيده
في نفسه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في العمى المطلق وشبهه
ان يكون العدم في اصل وضعه مطلقا الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود

اول ما ذكر ظاهر في الوجود جدا
واما في العدم فليس في تلك
المرتبة

والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة **قوله** واما ثانيا الخ هب ان
الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا
للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون
الوجود **قوله** قلنا المراد الخ الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله عدم
غير مضاف الى ماهية من الماهيات كما ان الاطلاق الوجود بحسب ذلك
وهو لا ينافى كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود كيف والعدم
الذى هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علمت وح
يندفع السؤال فانه غلط ناش من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة
على رفع الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على رفع وجود ا بعينه
قوله فالظاهر انه يقابل العدم والملكة اقول بل الظاهر يقابل السلب
والايجاب فان العدم رفع الوجود من غير اعتبار امر اخر معه قوله لا شك
ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجى قلنا
ذلك لا يقتضى كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير
معتبرة فى مفهوم العدم الملكة الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار
ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لا اقتضى كون
العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت العدم المطلق غير منسوب
الى شئ اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل

للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه منسوب الى ماهية ما
وهو قابل للوجود فظهر الفرق وهذا مبنى على ما استحقه من ان
يقابل السلب والايجاب متحقق فى المفردات وانه لا يجب رجوعه الى
العقد قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة ايضا متحقق فى المفردات
فان مفهوم العمى اذا اعتبر فى نفسه من غير مقايسة الى شئ اخر
فلا شك انه لا يجتمع مع البصر فى موضوع واحد فى زمان واحد
فلا بد ان يدخلا فى العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل فى الاربعة
وحينئذ فلا يكون الفرق بين السلب والايجاب والعدم والملكة
الا باعتبار الاستعداد فى العدم دون السلب فان معنى
العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفا
بخلاف سلب البصر فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوة ولكن يكون
الفرق بان العدم والملكة انما يتحقق فى القضية التى يكون موضوعها
قابلا للامر الوجودى بخلاف السلب والايجاب كيف وذلك ان لا يكون
لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب بحاله باعتبار العقد
لكون جميع المفهومات قابلة لها وكما عداها باعتبار فى تفسيره
باعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر فى السلب والعدم كون
مفهومهما رفع الامر الوجودى لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك

الصدق فانه نصحه ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها لباسه
ما مهده في هذا المبحث اذ لا يخفى على ذي سكة ان المعتبر في تقابل
السلب الى العدم والملكة ايضا كون مفهوم احدهما رفع مفهوم
الآخر لا صدق رفع الآخر عليه وذلك مع انه بين بادئ توجه ظاهر
من كلام القوم ايضا في بحث التقابل وفي بعض النسخ بدل قوله
ولا شك ان جميع المفهومات الخ هذه العبارة والظاهر ان العقل اذا
نسب الوجود فانما ينسبه الى ماهية يقبله كماهية
الممكن لا الى ماهية الممتنع هذا وانت على خاطر له مما ذكرنا بل لا محل
له لان العقل ينسب الوجود الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه
ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكرنا على
ان الوجود المقيد على ما صوره هو الوجود المقيس الى الغير سواء
اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلايم قوله انما ينسب الى
ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم
الا ان يقال هذا المثال مخصوص بالوجود الخارجي والممتنع بالنظر
الى هذه المادة فقط فتدبر ولعل لتلك الامور عبر محرره النسخة
الى النسخة الاولى والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام محطا في
المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين تذكر انه

الشرح كانه تنبه لبعض ما فيه فرام ترميمه وتتميمه ولعمري
ما زاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر والتامل
قوله او لا يكون العارض بتمامه عارضا فيه بحث لانه ان اريد
انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك
العارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان
الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل لجزئه وان
اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه
فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزئيته لجزئه مع اجزاء و
يمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون
له جزء فيلزم منه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون احد اجزاء العارض
عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما
يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع
قوله واعترض عليه الخ لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررناه من ان
المراد من الوجود بحث من الامور العامة المشتق الا اذا اريد به
الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد الموجود المطلق
اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود ~~المطلق اذ لا يتوهم ان الموجود~~ الخارجي
اعم المفهومات بل انما المستدل به الشيء ايضا من اذ لا ينافي المعقول

بل بعرض لجميعها انما نشاء في المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن
العام ونظايره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق
من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية
قلت المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق
عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية
اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص مطلق لا يرى ان النايم و
المستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة
فكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق
عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق ولو باعتبار
وبالعكس فلا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المعدوم
من حيثية لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قوله
ويمكن دفع الاخير الخ فان قلت على تقدير التركيب الذهني
يتوجه الزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه بمعنى انه لا بد
ان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان
اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعني به انه بعينه هو كما في حمل الشيء
على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية
وليس والوجود هو الوحدة واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى انه

بعد تسليم ذلك الصدق

اوليس

ذلك الشيء فرد من افرادها وما هو فرد لاحدهما فهو فرد للاخر و
هذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم النقيض و
لكل من الاعتبارين فالجنس وان لم يصدق على النوع والفصل
بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه
نقيضه بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الموجود
بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول لكنها لا يخفى فلا يجوز كونه
جزءا عقليا لمفهوم الموجود هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق
من الاستدلال على بساطة الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما
يلايم اذا كان المراد بالوجود الموجود كما اسلفناه لا يقال
مفهوم الموجود شيء ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا
نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العرفي
العام البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الاخر
بمرادفاته قوله وعلى وجود الفار وغيرا لفار الخ لا يخفى عليك
بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة
والضعف ولا الزيادة ولا النقصان بل انما يقبل الاولوية و
عدمها والتقدم والتاخر وقد صرح به في الفصل الثالث
من المقالة السادسة من الهيات الشفا بهذه العبارة الوجود

بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل
والانقص وانما يختلف في ثلاثة احكام وهي التقدم والتاخر
والاستغنا والحاجة والوجود والامكان قوله وهي ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول اخر قول السيد قدس سره عرفها في حاشية التجريد
بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني
بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها
الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا
الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف
نعم يتوجه المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك
تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا يفيد ويجاب
بدعوى الحصر استقراء وفسرها في حاشية التجريد بما يعرض المعقول
الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وبالجملة فالمعتبر
في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة
الاولى فهو معقول اول سواء كان موجودا او معدوما مركبا
بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه
لكن ما لا يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول سواء كان
موجودا او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا

لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها
في الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان
اخران سوى ما ذكر اولاهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا
لمعقول اخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك
في تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر في
الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك مستنبط من
الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج
ما يطابقه وذلك من قوله فكل ما يعقل الى الاخر ما نقل اما
التعريف الاول فلا استدراك فيه اذ لم يصرح بان القيد
فيه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية اذ
انها تعرض المعقولات الاولى في الذهن كما ان تعرض المعقول
في الخارج ودلالة العبارة على كون الوجود بخصوصه مفسا
ممنوع واما التعريف الثاني وهو اول المستنبطين فالقيد
لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التي هي لوازم الماهية عروضها
بحسب الخارج فلا يصدق وهو ولا لاخراج الاضافات التي
لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها عارضة بحسب الخارج فلا
على انها لا يعقل الا عارضة لمعقول اخر في الذهن ولعله

للبنين للاحتراز واما الثالث فظاهر ان قوله ما لا يعقل الا
عارضا لغيره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز
عنها ثم قوله اذا قيل بحقيقتها في الخارج محمول على التمثيل
اذ لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف الماهية بها بحسب الوجود
الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايضا كما علم من تحقيقه هذا
وعرفها في شرح المواقف بما يعرض المعقولات الاولى من حيث
انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ويمكن ان يجعل
القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف وللمنا فيه
مجال واما التعريف الذي ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض
فيه بكونه في الذهن لا غير يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى
القيد الاخير لاخراجها اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية
حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول من حيث
معقول اخر فيرجع الى ما في شرح المواقف وبالجملة لا اشتداد لنا
في ذكر هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية وقد
فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام **قوله** مناف لما سبق
الخ المنافاة مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد
قدس سره فله ان يقول ذلك قرينة على ما ذهبت به كلام الشارح من

ارادة

خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف ولا
ظاهر فيما ذكره وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه
توجيه الشارح تعين الحمل على الوجه الاخر ليلائم الكلام وينبغي النظر
في انه خلاف الواقع ام لا **قوله** او عما يؤول معناه اليه اقول
يقال الجزم بان الشيء لا يمكن تعقله مطلقا الوجود يمكن تعقله
مطلقا ينافي تجويز كونها عين الوجود اذ فيما ذكره الشارح
ظاهر فان كون مال معناها الى الوجود لا ينافي جواز تعقل
احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الاخر كذلك لتغايرهما
في المفهوم **قوله** سواء كانت معقولا اولا وثانيا اقول
قيل بوجود الماهية من حيث هي في الخارج كما هو مذهب الحكماء
ووافقهم المص كما سيجيء تصريحه فالحكم بان مفهوم الكلي ليس بموجود
خارجي لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع والماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا
التقدير واما المعقولات الثانية فليس موجودة في الخارج
غير متحد منها اذا المعقولات الثانية فليست موجودة في
الخارج بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات
الثانية مسلوبة عنها بحسب ذلك الوجود فليس وجودها

فان الموجودات اللاحقة

الخارج وجود تلك المعقولات ~~الثانية مع اشتراكهما في~~
~~الحكم فلعله لاجل ان بعض حيظهر~~ وجه التفريع وانما خصص
التشبيه بالتعرض له من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكهما
في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس
الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم
ونقل في حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق
موجود في الخارج وينضم اليه الحصول فيحصل الاشياء
قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف
في تمايز المعدوم وما ثبت هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام
ومن جملتها الاعدام فلو اجري فيها القيل ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها
عن كونها معدومات والملخص انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام
خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد
عليه ما ذكر قوله ثم المراد المحيث قال وبعض الحواشي انما خصص
بالمطلق ولم يعمم لان العدم الخارجي معروض لنفسه دائما وفيه نظر
اذ الدوام لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض
الاوقات غاية ما في الباب ان يظهر فائدة قيد في بعض الافراد

في البعض ٢

وايضا

المعنوان ٢

وايضا يجوز ان يكون العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره
من المفهومات وحينئذ فالتعميم ظاهر فان العدم سواء كان مطلقا
او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قوله
فيدفع بانه اذا عرض الامر الخ اقول يلزم عليه ان يكون كل
جسم لا متحرك كان ضرورة اتصافه مثلا بالشكل مثلا الذي هو فرد
اللاحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة ~~بنقايض ما هي متصفة~~
بنقايض ما هي متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل
هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم
منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو
الثاني لا الاول واستبان من هنا ان ما ذكره الشيخ في بحث الوجود
من ان اتصاف الشيء بنقيضه ~~اتصافا~~ ليس بممتنع بل هو واقع في
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم الى آخر
ما قال ليس ملائما اذ الملائم هو اتصاف الشيء بما صدق
عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم بالمعنى
الاول قوله ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي
اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم وان كان عرضيا لجزئياته
فقد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه

فان كالصفة ثابتة ٢

بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطوا قال انه لا يجب كون
المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود
العرض في الموجود وقال بعضهم ان كان المحمول ذاتيا للعرض
يكون موجودا في موضوعه ان كان عرضيا فلا قال واما نحن
فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فان الشئ اذا
كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون
قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا في لكان البياض لك الشئ
ولم يكن فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون
على البياض كليا بل الى شئ وجدت فيه تبيعة عرض من الاعراض
فبو حقيقته تابع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا
كليا انتهى ثم ان العدم المضاف الى اقول انت خبير بان اختلاف
الحيثية التعليلية لا يجدي هاهنا بل يجب ان يكون تخلف موضوع
النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين لعلتين مختلفتين وقد
يقال ان العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم هو نوع منه
ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي تخصصه بالعدم
سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم
العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت

للعدم هو حصة من العدم تخصصه بتخصص ما اذا دخل عليه

معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق وان اتصف به
كان موجودا ومعدوما معا قلنا هو متصف بالعدم المطلق
بمعنى انه سلب عنه شئ والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود
انما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود وهذا حاسم
لمادة الشبهة فاذا قيل ان عدم العدم الذي تخصصه بالعدم
سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجمع مع
العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام
بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد بقيد
مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع
للعدم مقابل للعدم له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه
عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه
وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كما يقال من طبيب
مثلا في معالجة نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث انه
مستعلج فان المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة المعالجة
والمتاثر هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار
وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حاضر عنده
مجردا عالم ومن حيث انه حاضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير

لزم تحقق القيد بدون المطلق م

لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا لما ذكره الشيخ لئلا يتوهم
ان الحيثية تعليلية فيه تدبره **قوله** فظهر من هذا انه الم
يكن لثبوت الحكم الخ الشيخ وان صرح بما نقله في الفصل
الثاني لهذا الفصل بان الاسباب للنسبة محموله الى موضوعه
فاما ان يكون بينا بنفسه واما الابين البته بيانا يقينيا او
قياسي هذا بعد ما ابديا لوجوه المحتملة في كتابه ابطل جميعها
بتفصيل مشبع كما هو دابه وهذا بظاهره يناقض ما ذكره هنا
فليتفكر فيه **قوله** واما المثال الثاني الخ لا يخفى ان هذا الجواب
جار في الاول وانما اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام فان الجزئيات
المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب فكيف يبين هذا اليقين
قوله والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الخ فان قلت لا نم ذلك
بل نقول لعل كونه مؤلفا معلول لكونه ذا مؤلف اوهما معا فان المؤلف
نسبة له الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف فتقدم احدهما على الاخر
غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء ويحتاج المؤلف المحتاج
الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد
ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف
المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال بر على كونه

والمؤلف فقد ذكر المؤلف

ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ و
بالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايض
حيث قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم من
نفس علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او يشتمل على علمك
بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن
كذلك بل بحيث يجهل الى ان يبين ان له اخا لما تصورت نفس قولك
زيد اخ وامثال هذه الاشيا الاولى ان لا يسمى هذا شيئا فضلا
عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما
ذكرنا **قوله** علية عدم العلة لعدم المعلول الخ اي لا يمكن ان يكون
عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة لعدم
المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج طرف الاتصاف بالعلية
وذلك بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض المنع حيث
قال لان اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان
الاعدام قد يكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد و
ارتفاع الموانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية
الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في
الخارج لكان علة فاعلية لاستغناء عدم المعلول عن غيره ولا يمكن

او لعدم المعلول على التفسير الثاني
كما هو المعهود في كتب من الشيخ

كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة فاستقم **قوله** وهي
ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين
مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان
لوجودها مطلقا مدخل فيه ضرورة انها ما لم توجد بنحو من
الوجود لم يلحقها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن
المطولات ومع هذا توهم بعض المحشيين انه يلزم على هذا
التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل
لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها بالفعل
من اسباب اخر وكانه حسب ان لازم الماهية مما نصوص كيف
يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير بعض عدم
حصولها بالفعل ثم جوابه ~~ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها~~
~~بالفعل مطلقا~~ ثم يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية
لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة **قوله** والمراد بالعلة
في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية يمتنع انفكاكه عن الماهية
في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم
ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم لان

مالا مدخل لوجودها اصلا ولك شعري بعد ان يكون لازم الماهية

ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا

ان الزوجية لازم لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة
تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث ومما
ما توهمه بعض الفضلاء بعضله من ان عليه عدم العلة ليس
من لوازم الماهية لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق في
بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان
الثاني مقرونا بالتصديق ومنشاؤه عدم ايقان معنى لازم
الماهية فانه كما اشير اليه ما لا ينفك الماهية في وجودها
عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود اولا
كما ان معنى لازم الوجود الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا
في الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان في الجسم
بحسب الوجود الخارجي ومع عدم وجودها فيه فاستقم كما
قوله والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه
نفس ذات العلة اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف
اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف الماهية
بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف
بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه
كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة

بالعلية

ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي

بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى

متصف على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط
الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم
على عدم العلة ليس من لوازم الماهية بالذات بل انما يتصف
بالذات وجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة
في الذهن فان العقل يحكم بالترتيب هنا كما بين العدمين
فيقول عدم العلة تقدم المعلول وهيهنا بالترتيب بين وجودي
العدمين في الذهن فيقول وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف بالتقدم
وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول
فعدم العلة وعلى هذا فمعنى قول المصنف وان جاز في الكل
انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما
بالوجود الذهني عن ان يكون ويمكن ان يقال اتصافه
بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن ان يقال
ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في
نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في
الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما
بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم العلة

بالعدم

من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه
كلام الشارح بذلك بان يقال لما يكون علته باعتبار الوجود في نفس
الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني مما يكون منشأ
العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلة
في نفس الامر الخ من قبيل التفسير باللازم للتعين ولا يكون غرضه تفسير
نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة لم تعد ذلك
في كلامه كذلك لانه جعل عليه عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
من لوازم الماهية الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي
ان يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون
الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف
بها الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية
مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في عدم
المعلول كذلك عنده اذ ليس بنفسه علة لنفس عدم العلة اصلا كما
صرح به في آخر البحث حينئذ فيضيع تفصيل اللوازم في
هذا المقام فليتأمل منه يحتاج الى التكلف في اطلاق الوجود
العدم على الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة هو
في علم المنطق اولى من حمله الى غيرها مما لا جدوى فيه بعد هذا

فان العلية يتعلق من المعقولات الثانية
[illegible] الا باعتبار الوجود الذهني منه سلمه

بشرط وجود الذهني

ولا يتعارف البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل
المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلاث ومباحث
الجنس والفصل وغيرهما قوله وعلى التقديرين انما يكون النسبة
سلبية قال في الحاشية اما على التقدير الثاني فظاهر واما
على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على
امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من
اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع
وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار المتنافيين
في مثل هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع وعدم ثبوته
اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم
اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين
في الخارج مم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا
قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة بالعوارض ثم على تقدير
التسليم انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة
غاية الامر انها حينئذ يكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود ههنا
وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب ان
يكون المادة حينئذ هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن السيد

في هذا المقام واما على التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا
جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل
المحمول مفهوما اخر سواه واذا كان العدم محمولا عن غير رابطة
اخرى يكون الموضوع عين نقيضه فيكون النسبة سلبية
اقول فيه ما سيأتي على ان الغلط شاهد بالمغايرة بين سلب
الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف ويصح تعليل الاول
بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه
على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل هو
نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس
محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على
تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة
ان اي مفهوم قيس الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلبه
او ايجابه والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم
بسلبه عنه او ايجابه فتامل قوله فالاولى ان يطرح من البين
كان المصنف بما ذكره دفعا لوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة
ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها
في محمول معين هو الوجود قوله اللهم الا ان يقال الخ لا يشك

وجدان صحيح في ان مفهوم نسبت الى عمرو بالايجاب او السلب
فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة
الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة
او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف راى القدماء والمحدثين
والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة
ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من
اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرين
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي
هي مورد الحكم بزعمهم وقد يقال اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود
هذا التصور في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وبما
هذا يقول العجم زيد هست زيد نيست ذكر الرابطة لا يجمع اصلا
كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است
وزيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي يشعر
بها لا يفرق بين الوجود وهذا كله مع ان الحقائق لا تقتبس من الالفاظ
العرفية ومن ثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون
اضحوكة للناظرين واحدوثة في الغابرين قوله وعلى ما ذكره يلزم
ان لا اختلاف الجهة المادة لقايل ان يقول لا يلزم من عبارة المصنف

عدم اختلافهما لان الشيء قد ينفعل بصورة غير مطابقة له
نظير ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع
يسمى نسبة خارجية وباعتبار التعقل يسمى نسبة ذهنية
ثم قد تطابق النسبة الذهنية الخارجية وقد لا يطابقها قوله
وعلى راى قدمائهم الخ قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال
المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب تلفظها وتصريحنا به
وتصريحنا بالفعل انه لا كيف ولا التي يكون في كل نسبة
الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية
من دوام صدق او كذب او لا دوام يسمى مادة فاما ان يكون الحال
هو ان المحمول يدوم ويجب صدقه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان
عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع
كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة
الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية
السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها تستحق
الايجاب بهذه الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى
كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام المصنف انه يثبت المواد
الثلاث في كل قضية سواء كان موجبا او سالبة وذلك لا ينافي

كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية
النسبة السلبية كما راى المتاخرين بل يصح على التقديرين فان
قلت لو كذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من
ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول وغيرها
لا يقال المادة الثابتة على تقدير محمولا غير الثابتة على تقدير
جعل الوجود محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم
محمولا غير الثابتة رابطة لانا نقول ليس مدلول عبارة المصنف
الا ثبوت المواد الثلاث على التقديرات الاربع وانما نعلم من
خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير
جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم
رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا **قوله**
حيث خصها بالكيفيات الثلاث يمكن ان يقال انه لم يحصرها
في الثلاث بل خصها في الذكر لانها المبحوث عنها ههنا فان
قلت قوله هي الوجوب والامكان والامتناع ظاهر في الكل
على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات الثلاث المذكورة
وهي الثابتة في كل قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا
الشارح في الحاشية قال السيد رضي الله في هذا الموضع وان

اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان لا يخالف الجهة المادة بحسب
الذات واعتبارها في انفسها واعتبارها متعلقة مع انه
معترف بتخالفهما حيث قال وقد يخالف المادة الجهة ولزمه ايضا ان
يكون الجهة مطابقة للواقع وانما ثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله
وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كان
مادته الضرورة وجهة الامكان الخاص وكانت القضية ايضا
على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم
جهتها على ما اصطلح عليه العلماء تكون الامكان الخاص وايضا
هذه القضية كاذبة على اي حال ~~نعم جهتها على ما اصطلح~~ هذا
كلامه في الحاشية واقول هذا كلام نقله السيد قدس سره
ولجاب عنه ولعل مقصود قائله ان هذا الاصطلاح يستلزم
بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في
المثال المذكور هي الضرورة والجهة هو الامكان الخاص والثاني
ان كذب هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا
الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية ~~لعدم الجهة~~ للواقع
موجهة واذا خالف الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين القوم
من غير باعث يعتد به كان في غاية الخطاء **قوله** والجواب ان لا نزاع

كون اللوازم واجبة الوجود موجه الخ لعل غرضه ان المتكلمين
لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه
في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب
بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه
وذلك اية كونه حقيقة عرفية فيه ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق
على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينة نعم يرد
عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر منه عند
الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث يسمى الشيء
الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني والخارجي والامر فيه هين تامل
الامر في مثل ذلك بين قوله اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع اقول ظاهر ان قسمة كيفية الى الثلاث ليست خاصة
والقسمة الحاضرة انما تجري في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة
او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في
الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به عبارة الشرح للقسمة
فالظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكر
الشارح الاصفهاني قوله ولا يتصور الا فيما له ذات غير مغايرة
للوجود كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المصنف

النسبة ٢

والوجود لا يرد عليه القسمة فان اكثره يرد ههنا فراجعه قوله
قلنا هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي اذا كان الواجب
خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع
الى طائل اذ لا يخفى على المصنف ان الغرض من هذا التقسيم للموجود بحسب
الاحتمال العقلي اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به
تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشارح يدل
على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا تقسيم بحسب الاحتمال
العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان
يبين بالبرهان وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص
الواجب باسرها وعلى ما حمل الشارح عليه يكون هذا القسم
ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة
الشرح لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه حملا
على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على ما هو الظاهر اذ لا
شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا
فكيف يجعل هذه العبارة مؤيدا للتوجيه وتحقيق مذهب الحكماء
ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود
او عين الوجود القائم بذاته سواء اطلاق على هذا

كان ٢

حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود معنا
له كما هو المتبادر الى الوهم من ظاهر اللفظ قال بهمنيار
في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به ان الوجود معنى
خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه بيانا
و برهان وذلك حيث يكون ماهية و وجود كالانسان
الموجود ولكنا نعني ان كذا في الاعيان او في الذهن
وهذا على قسمين فمنه ما يكون في الاعيان او في الذهن بوجود
يغايره ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون
الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا
ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن لا
الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان
ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال
فيه ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه
الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان
قيام بذاته لكن يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع
والوجود الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات
ماهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض المحققين في شرح الا

اهل
معنى
او في النفس موجودا
يقترن
بشيء وذلك
قلم
الضوء



وجود محض غير عارض لماهية اصلا وانما نقلنا مقدمات
هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله يفضي الى
التطويل وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول
وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك هي التي
ممكنة بانفسها الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فهيئة ما
لا ممكنة له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء
التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه
مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه ان الوجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجودا هذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط
السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول ان الوجود
مع شرط لا زيادة تركيب فيه و هذا الاخير هو الوجود لا بشرط
الزيادة ولهذا ما كان الكلي محمولا على كل شيء وهذا لا يحمل على
ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح
الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون
جزء منه او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان

فهو
فالاول لا
سلب
يحمل

في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي
هو مبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس
ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول سلك ما نقلنا
ومما ذكرنا من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود و
الاعتبارات العرضية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم
بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته
هو هويته البسيطة التي لا يتكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون
غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره
بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث يلاحظه العقل ينتزع منه الوجود
فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه
بذاته كذلك وذوق المتألهين منهم ان للممكنات اتصاف حقيقي
بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق
المشتق عليها كما في زيد متمول وماء مشمس فكان في لفظ الموجود
مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود

ليس ٢

لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه
حقيقة والا لكان تابعا متبوعا لنفسه هف بل يكون موجودا
بسبب عروض حصة من الوجود المطلق فلا يكون بينه وبين
الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود
كان الوجودات بعارضه ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود
اعم من ان يكون على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق
قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون الاطلاق الموجود
عليه كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا
يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقتهما اذا
واجب الوجود موجود فهو لفظ معناه انه يجب وجوده لا
شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه غيره والفرق بين
الوجود القائم بذاته ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني
فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له يظهر ذلك بان تفرض الحرارة
قائمة بذاتها فيظهر منها الاثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ
لا معنى الحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف

قياما حقيقيا ٢

مجازا ٢

له او باقتضاء ٣

والقايم بغيره ٣

عنها تلك ٣

الثالث الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها ومكون
ناعتة له فيصير الغير به حارا وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته
كان الضوء لنفسه لا لغيره فيكون ضوء الضوء قائما بذاته كان
ومضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه
موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة
في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل
معنى المشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا
اذا تمهد ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات
الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب
ذاته بذاته كما مر ومصداقه في غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير
فالمحمول في الجميع زائد في الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ
انتزاع المحمول في الممكنات من حيث هو مكتسب من الفاعل
في الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته
فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه الوجود المطلق
بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي
بذاته صدق المطلق عليه وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء
هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشيء ويمكن ان يجاب

بحسب ٢

فالمقتضي هو الوجود المجرد
والمقتضى هو صدق ٥
المطلق عليه ٤٣

٣

عنها ٢

ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا
باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا به
سلب قيامه بالغير او بانهم سووا الامر على ما يبدو في بادي النظر
من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم
الماهية او لا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا
انتهت النوبة الى التفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم
ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا
يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان تبين
جلية الحال وامثال ذلك كثير في كلام الحكماء منها انهم
عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلاثة لذاته بناء على انه في
بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه
من الهيولى والصورة يظهر ان قابل المذكور جزء منه لا هو
ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وحدوه
بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات و
عدوه بانقسام الكم عند تحقق الحال صرحوا بان الزمان الممتد
غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود وان الموجود منه هو الان
السيال الذي يرسم في الخيال وكذا في الحركة اذ ادعوا في

في التقسيم ٢

حقيقة ٤ منها ٢

الامر فی اول الزمان فی الخارج ویتوهم بانقسامه الی السنین
والشهور والایام والساعات وعدوه من اقسام الکم المتصل ثم
تحقق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غیر موجود فی الخارج بل
ممتنع الوجود فیه وان الموجود هو الآن السیال الذی یرسم فی
الخیال وکذا فی الحرکة ادعوا فی اول الامر وجودها وتقدرها
فی الزمان وانطباقها علی المسافة وتکممها بالعرض ثم
آل التحقیق الی ان الموجود الذی یرسم فی الخیال ذلک الامر الممتد
وانه امر موهوم الی غیر ذلک من النظایر وقد عثرت بعد ذلک
علی نص من قبل الشیخ تشید ارکان ما مهدنا حیث قال فی التعلیقات
کل ما یقال له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غیر اعتبار
شیء آخر فاما ان لا یکون موجودا او یکون فاطلق واجب الوجود
لذاته علی القسم الثانی وممکن الوجود لذاته علی القسم الاول و
وهذه القسمة لا یقتضی ان یکون ما هو من قبیل القسم الثانی
معناه معنی الوجود اولیس کذلک بل نعلم ذلک بشیء خارج عن القسمة
ویظهر عند ذلک ان واجب الوجود لا یمکن ان یتصور الا موجودا
هذه عبارته ولقد امعنا فی الاطناب حتی کاد یفضی الی الاسهاب
لکن دعی الیه الحدب علی الطلاب ازالة لغشاوة الارتیاب

عن ابصار

عن ابصار اولی الالباب وغرضا المقصد الحکماء علی اذهان
الاصحاب وعذری فی تکثیر النقول فی هذا الباب انه مع تلک
النصوص ربما انحرف بعض الناظرین فی هذا الکتاب عند
تصور مقصود القوم عن صوب الصواب قوله والمجعول فی القضیة
لا یمکن ان یکون مفهوم الوجود والموجود معا الخ هذا القائل
جعل الوجوب کیفیة نسبة الوجود والموجود فانه لما کان محمولا
کفی فی تحقق الوجوب ولا یلزم منه ان یکون الوجوب دائما کیفیة
نسبة المفهوم المردد بل ولا جوازه ایضا وان لزم جوازه فلا
مردود فیه قوله فاین هذا من ذاک اقول افتقاره فی ذاته الی
غیره افتقاره فی الاقتضاء الیه ایضا ضرورة ان الاقتضاء
فرع الذات فلا یکون واجبا بمعنی الثانی لان المعتبر اقتضاء الذات
مع قطع النظر عن غیره کما هو مصرح به فی بعض عباراتهم وهو
المتبادر عند الاطلاق ایضا وهذا هو مراد المجیب لا ما حمله
الشیخ علیه کیف ولو کان المراد ذلک لکفی فیه افتقار الوجود
الخاص الی علة فکان قوله فیکون عارضه الخ حشوا محضا
قوله یلزم حینئذ ان یکون ذات الباری تعالی موجودا او موجودین
لا یخفی علیک بعد ما سبق ان ذات الواجب تعالی موجود بذاته

بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله
الى شئ ووجود بل وجود بحت باعتبار وموجود بحت باعتبار
اخر غير من الموجودات كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية و
تشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هو بسيط
بعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار
تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار وجود وباعتبار
انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمنع
فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الامتناع
تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه
ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك
الانكشاف علم وكذا في الارادة والقدرة والى مثل هذا اشار
الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال الواجب الوجود علم كله قدرة
كله ارادة كله يعني بذلك ان انه علم باعتبار وهي بعينها قدرة
باعتبار وهكذا لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر منه قدرة حتى يلزم
التركيب في ذاته ولا ان شيئا منه فعلم وشيئا اخر فيه قدرة
حتى يلزم التاخير في صفاته الحقيقية ثلاث لا مزيد علينا
لا يقال هيهنا احتمال اخر وهو ان يكون الوجود جزء منه لانا نقول

المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم ومرتبة
الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه
عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر لا يبح من القسمين الاخرين فيخرج عن
المقسم بقيد الوحدة **قوله** ولا يخفى على ذي مسكة الخ قد يقرر
بما يكرر كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس وجود الممكنات
عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية ووجود ولذلك
يشك ويدفع في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك
عدم زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه مرتبة
اعلى مرتبة في الموجودية **قوله** اقول ان هذه القسمة المثلثة
يكون قسمة للشئ الى نفسه والى نقيضه يمكن حمل القسمة على الترديد
كما هو الظاهر من وضعها بمعنى الخلو مع قوله في الممكنات اذ كان المراد
التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال
فيكون ترديدا للشئ بين نفسه لانا نقول مراده ان هذا الترديد
في الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم منه ان يوخذ
بعنوان الامكان **قوله** اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق
الخ فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما عرف لزم تصادق

وغيره ٢

الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد
على المقيد يستلزم صدق المطلق في الجملة ورد ايضا بان المراد
نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية وهو غير لازم
من تصادق المقيدين ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا ليس
بطريق الحمل المعتبر في الطبيعة بل بالحمل المتعارف والاولى ان
يقال المراد نفي التصادق الكلي في المطلق واثباته في المقيدين
فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق
مفهوم الاخر كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة
كما في المثال المذكور فان القيام عند مجي عمرو وزيد مثلا يصدق
عليه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى وليه اهانة
فان معنى الاكرام هو الفعل المنبي عن هوان متعلقه والقيام
المذكور دال على كرامة عدو وهوان وليه فهو اكرام بالنسبة
الى العدو واهانة بالنسبة الى الثول وان نحير بالصادق
الكلي في المطلقين لازم من التصادق الكلي في المقيدين
لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية ما امتناع عدم تلك
الماهية وبالعكس كان كل وجوب وجود امتناع العدم تلك
الماهية وبالعكس فلا فرق في ذلك اصلا بين المطلقين والمقيدين

على المطلق ٢

الطبيعة ٢

ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضمام
الى ذات واحدة فان تعظم قد يكون اهانة عمرو ورجح احد
المتعاملين حيران الاخر واما ثانيا فلا نبين من ان ذلك
انما يعقل في محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس
الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما
يرى واما ثالثا فلان القايل ان يقول في المثال المذكور انه محال
هو الفعل الدال على الكراهة مع قصد الاشعار به فالقصد
معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم
الاهانة فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون
لطريق المسامحة فان قيل كلام الشيخ منع وما ذكره من المثال
سند فالكلام عليه غير مفيد فله ان يقول بل كلام السيد
السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل
ذلك هين والجواب ان هذه المناقشة لا يحلى كثيرا لانه
يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء
وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وذلك المفهومان
مبدان للاشتقاق متغايران متصادقان مع ان احدهما
متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء سواء كان لفظا الاهانة

والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنه
القصد شرطا لا داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع
المركب من القصد فان ذلك لا يقدح في المقصد قوله
اقول فيه ايضا ما مر تحقيقه واعترض عليه الخ المراد بالصدق
صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم
لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم
به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده
في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما
كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدوم مثلا متصفا بالسواد
والبياض وغيرهما من الامور الممكنة والمعدومية وهو سفسطة
ظاهر كما سيذكره الشيخ في شرح قوله لزم امكان الواجب لكن لقائل ان
يذكره هو اتصاف الموصوف بالسواد المعلوم وهو ظاهر البطلان
وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة
فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول
ما مر هو ان اتصاف المعدوم مثلا الثابت بالصفات المعدومة الثابتة
ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على
امتناع ثبوت المعدوم وما ظهر بطلانه وانتفى الاتصاف المفروض

ههنا انما هو على وجه لا تظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات
المتخيلة له وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون
مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت في الاتصاف
فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من
غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره قوله
اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامكان الخ اقول بل يمكن فان الامتناع
على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على
المحال محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما
ينافيه كامتناعه حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولنا ان
نمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب
ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول
الاول مع انه ممكن في نفسه يتوقف على انتفاء الواجب وهو
محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم
امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه
كليا امتناع الموقوف عنه الى ان يقوم البرهان قوله لانه صفة
الخ لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة
الى الهيولى فكلية الكبرى ممنوعة قوله فان الصفات قد يكون

عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج اقول
تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون
الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة
عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك
الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن من حيث هو
ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي
كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح
له انتزاع تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى
هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه
يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فيجده
مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه
متصف بالعمى كما اخرصاد فالوجود موصوفه في الخارج على وجه
يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظاهر
ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعين
على الوجه الخاص اذ لا حظ للسلب من الوجود الخارجي لا انه منتزع
عن امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني
فان مصداق الحكم بكلية الانسان موجود في الذهن على وجه خاص

يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا
فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود
الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف
منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع
الذي يعتبر مطابقة الحكم ولا مطابقته له فان زيدا من حيث
انه موجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم ولا مطابقته
عليه بالعمى وغيرها من الصفات التي يتصف بها في الخارج
سواء كانت موجودة او لا والانسان من حيث انه موجود في
الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من
الصفات الذهنية وهذا محصل عند العقل السليم لا يقال
الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة
لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يقتضي مطلق تحقق الطرفين فيه
لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة
فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن
واما استلزام الاتصاف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف
له فان معناه كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو
من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم فان قلت قد صرح

يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا التحقق
في الخارج او في الذهن يستدعي
تحقق الموصوف في الخارج

الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفا بان ما لا يكون موجودا
في نفسه يستحيل ان يكون موجود الشي قلت غرضه ان ما لا
يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجود الشي وهو
حق فان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به وكلامنا في ان
وجود الشي لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به لا يستدعي
وجوده فيه واستدعاوه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا
اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل به على ان
المعدوم المطلق لا يخبر عنه قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان
وصف كذا موجود للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا
في نفسه او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة
واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود لا محالة فالمعدوم موجود
هذا محال وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشي هذا موضع الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه لان الوصف المخبر عنه ان كان موجودا في نفسه بنحو
من انحاء الوجود كان الموصوف موجودا بالاولى وان كان معدوما
مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه
الى شي ما فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف

فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشي م

بالثبوت للغير فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج
ههنا ظرف للثبوت الذي هو الحمل لا للاتصاف فان الاتصاف
بذلك انما هو في الذهن ولقد افضى الكلام الى الاطناب لما وقع
فيه من الارتياب والله الموفق للصواب قوله ولا شك ان الامور
العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم
بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود
بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا
يمكن اتصاف الجسم المعدوم به اتصافا كذلك الا ان الاتصاف واما
الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخييل الجسم الابيض فيجري في
الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك
يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع
وقد سبق الى ذلك اشارة قوله والحق في الجواب الخ لا يخفى بعده
بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب
كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على
وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه
وتفصيله ان حينئذ يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود
اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب

لا يخفى م

الوجوب م

و وجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات بالوجوب متقدما على
او هو على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب
متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان يمنع تقدم وجود
الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته له وان ثبت استلزام
الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف قوله والصواب ان يمنع الح
قد سبق منا ما اذا اطلعت على هذا الموضع نفع فان عدم المعلول
الاول الح ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم
اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينافي الملازمة
بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته اعني فات
الامكان الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا
قول بالامكان بالغير فان لك ان تجعله الغير بحيث يستوي نسبة
ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكا
في انه بسبب الغير وشتان ما بينهما قوله لكن ممكنا لما ذكرنا
يعني من انه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد مر الكلام
فيه قوله فيحتاج الى سبب متقدم عليها الح لقائل ان يقول حدم لا
تقدمه عليه بحسب الاتصاف بالوجوب وانما بحسب وجود
الوجوب فلا كما مر والحق ظاهر لاهله قوله والجواب ان اتصاف الذات

يستلزم م
وهو يستلزم امكان اللازم
بالقياس اليه م

الح قد مر في تحقيقه كلام فلا باس بان نزيده بيانا فنقول لا
ريب عاقل في ان الاتصاف ليس من الامور الموجودة في الخارج
فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه
بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا قائما بينهما
حصل فيه النسبة القيامية وليس في الخارج الا الجسم الابيض مثلا
والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن
حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه
في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض
القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون الحمل
ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة امر آخر موجود معه
في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد
فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات
وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق الارض
فان المصداق ههنا هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية
في الخارج وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات
كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على
وجه ليس مصحوبا بالبصر فليس في الخارج ههنا زيد فقط الا ان

مطابق م

قولك م

وعمى بل الموجود فيه هو زيد م

العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زايد عليه وهو المصر
والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه
ليس في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن
حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينهما يشبه حمل الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون
ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدا المحمول
وقد يكون ذات الموضوع مع امر اخر مباين له والاول يشمل حمل
العدميات كما مر ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق بان يحدث في
الذهن نسبة صورة التاليفية الى الاشياء انفسها بانها مطابقة
لها من غير تعين تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال ان للنسبة الذهنية
مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول بما ذكرنا او مردود و
اذا تحققت ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات في
الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف
ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تاخر عن وجود
الموصوف فيه نظر قوله ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا الخ قد مر ما ينبغي تفصيله
ويوجد في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة

قد

هي قوله اعني ممتنع العدم وواجب ظاهر ان مقصود المستدل
بقوله فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام بطرف
الوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد الامكان
الخاص لكان منعا اذ لا يضر اذ على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع
وهو المحض قوله والحق ان المراد بهما او وحينئذ لا يلزم من وجود امتناع
العدم وجود الامتناع المبحوث عنه ههنا اعني امتناع الوجود فلا
يتم الاندفاع قوله لانه صريح في منع الملازمة انت تعلم ان الملازمة
التي ادعاها المستدل انما هي بين نفس عدم الفرق والثبوت لا بين
الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة التي ادعاها
المستدل فيصير الكلام احسنا عن المبحث خارجا عن التوجيه و
الظاهر ان مقصود هذا القايل ان المراد ان المتحقق نقيض المعدوم
وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا
للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله لا يتحقق نقيضه الا انه
زاد عليه انه لا يستلزم مدعي الخصم هنا وحينئذ يرد عليه
ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل
صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه
ان يقال وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته

ممكنا م

وجود م

قوله لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن
اقول ظاهر ان مراده بانه على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه و
مثل هذا المسامحة ليس عزيزا في كلامهم قوله لانا نقول يجوز ان
يكون ذلك الغير واجبا او انحصر مانع الانفكاك بجميعه
يكون بالغير ويكون الانفكاك بالنظر الى ذات الممكن ممكنا مع
قوله اقول فيه بحث الخ ذكر السيد قدس سره هذا اثبات في
اصل المدعى لم يلتفت الى ذكره في دفع الاعتراض عن الوجه الاول
نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم
الانقلاب فالاولى ان يتمسك به ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض
عن الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدفع
له بل حيث قال الاولى ولم يقل الصواب فهذا اشعر بانه يمكن دفعه
الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت الى ذكره
بل اومى اليه ايماء لطيف والشارح رحمه الله لم يأخذ كلامه
على هذا الوجه فرماه في الحاشية بالذهول عن ان عدم الاحتياج
بدفع هذا الاعتراض وتعجب من ذلك وانا اقضي العجب من الشارح
كيف ذهل عن ذلك وجوز نسبة هذا الذهول اليه قدس
سره ثم انه غير الاولى الى الاولى مع ان الاولى هو الابقاء

كلامه لانه لا يتم الوجه السابق لم يكن خلاف الصواب ولو كان كلاهما
كلاهما في لفظ الاولى لكان كلام الشارح وجيها فتدبر قوله
والا توارد العلتان على معلول واحد لم لا يجوز ان يكون استقلال
الذات في عليته الاستواء بل اصل عليته الاستواء بل به مشروطا
بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن المستقلتين مستقلة
بل لم يكن عليه فلا يلزم توارد العلتين كما في اعدام اجزاء
المركب فان كل منهما علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع
عدة منهما لم يبق استقلال الاحاد فان قيل ولا يكون ممكنا
ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير
واخرى الى الغير فلا يزال للغير دخل في امكانه واذا لم
يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
وقد تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لانا نقول
انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لتحقق
الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده و
وعدمه الى سواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم
يكن للغير وجود او عدمه مدخل في الامكان كان الذات
مطلقا علة تامة فلا يكون عليته التامة مشروطة بعدمه اه

وهو ظاهر وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير ومن هيهنا
يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس بذاك بل الحق ان علة عدم
المعلول عدم احدى علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب
نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل
العلة هي القدر المشترك قلنا ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس
ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو لا نم
ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره
فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الا انقلاب [illegible]
داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته انما يلزم لو ثبت ان
الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته
او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع
لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان
اريد بالممكن الذاتي ما يكون علة لسلب الضرورتين الذاتيتين
من الطرفين اختل حصر المواد في الثلث اذ يصير هكذا الشيء اما
ان يكون وجوده ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب
الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب
الضرورتين معلولا لغيره ومن هيهنا امكن ان يمنع امتناع

لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد ويمكن
اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان بحسب ذاته جائزا ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا لذاته وان يكون ممتنعا مشتملا على
التناقض ممتنعا لغيره فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا
يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب لذاته فما هو
واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا
او ممتنعا لغيره فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود
ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار ما هو ممكن بذاته واجبا
لغيره فتامل في اطراف الكلام يحظ بتحقيقه المقام قوله
فالحق انه اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير الحالة
الاولى الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان
لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة الوجود
والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة الوجود العدم فيكون
الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير للواحد والا
لا ضرورتهما وذلك ظاهر الشيخ اهمل معنيين وفسر الوجوب
بالغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء
الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس على الامكان

بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكر فان الامكان بالذات
هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي ضرورتهما
والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود بالامكان
بالغير ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذي
المبتني على المعنى الثاني بل هو الامكان بالغير لا الامكان للغير
كما اشرنا اليه من قبل وعند اعتبارهما الى الوجود والعدم
الخ فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود
وجوب بالغير ولا يشك بانه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا
الوجود وقد صرح بذلك فيما قوله لا يخ عند قضية فعلية
يلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله
ومعروض ما بالغير منهما ممكن فلا بد في تخصيص ما بالغير بالثاني
مطلقا او حيث حكم باستلزامه للامكان والثاني ظ كيف
لا والاول لو لم يكن بالغير فظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة
بين الذاتي والغيري قوله ولا حلول الصور في هيولياتها لان ما نحن
الخ البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمية لا عن
مطلق المحال اذ لم تتم برهانها على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في
بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسننقله الشيخ عن الامام في

تفسير الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاول التمثيل
بالهيولى والاجسام فانهما ممكنة في نفسها انها غير ممكنة الحلول في
غيرها وكذا المحل الاخير والمركب والحال ورد ذلك المحل في الجواهر
المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظر
قوله في نسخة اخرى اجيب بان العلم بالمعلول الخ ان اراد ان
استلزامه للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض
المواد لكنه لا يجدي في المط لجواز كون العلم ببعض المعلولات
بخصوصية يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان
من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم
بها العلم بالعلة المعينة فلا نع ان يمنعه الى ان تقوم عليه
الدليل قوله في تلك النسخة وكونهما معلولي علة واحدة عليه
مثل ما مر قوله لانا نقول قد يكون الخ الظاهر ان يبدل الكلام
بالاستلزام لان الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة
العلة يتوقف على استلزامه لها لا لزومه لها كما لا يخفى ثم
اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعلتها لزوما
بينا فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة
فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له.

البين فيستلزم العلم بذلك البعض للعلم بالافتقار فلا
يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره
قوله ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه يدل على انها ترتكز
في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها وجودها فلو تنفر قوله
وعوارض الامكان الظاهر ان يقول لو نقض فانه لا يدل على تقتضي
هذا المدعى بل على نقيضه على زعمهم فان الدليل جاز بعينه مع تخلف
المدعى عنهم قوله واجيب بان الامكان الخ تحققه ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فتأخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان
فانه كيفية للنسبة مطلقا فان قلت النسبة الفعلية ايضا
ممكنة قلت نعم لا يتوقف اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل
بخلاف اتصافها بالحدوث قوله واما الحدوث فلانا لو وصف
به الماهية الخ هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث علة للحاجة
ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه
بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتأخر عن
الوجود فلا يلزمهم تقوم الشيء على نفسه وما قيل من انه كما يفسر
الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا

كما كان ممكنا وهو فاقول مدفوع بانه انما يلزم جواز اطلاق
الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه قوله ولا
يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي
نظرا الى ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع
ثم فسروا المتاخرون منهم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث
لو وجد في الخارج لكان لا في الموضوع وليس هذا اصطلاحا
جديدا في الموضوع على انه يمكن ان يكون المراد ما الحادث الحادث
فيندفع هذا التوهم راسا فتامل قوله لكنه لا يجوز لمنافاته
الخ هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة
للحاجة ويستبعد ان يقول عاقل اقتضاء الذات رجحان الطرف
الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل
الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات
الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو
في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع امتناع الطرف
الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية
على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار و جواز
رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن

لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح
في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا الواجب
فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل
واقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف بعينه فهو
يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية
والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح
المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت من
الطبقات فتدبر **قوله** وما قيل من ان الواجب الح لا حاجة الى
هذا التكليف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى
غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود لا ينافي الواسطة
في اللزوم **قوله** فالاولى ان يجاب الح يرد عليه مثل ما اورد
على الوجه الذي اختير عنه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما
ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون
واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية
بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح
راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلب بل يحققه وايضا يرد
على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله يجوز ان

يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن
اولوية ذات الممكن الطرف على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون
ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذلك
اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال
ذلك الطرف بالنظر الى الذات مرجوحا والحاصل ان الاولوية
كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت
بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر اليه انه ولا
استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه له
على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب
ويلوح بادنى تامل ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا مما اختير عنه
قوله وان لم يمنع لتوقف وقوع الطرف القائل ان يقول
كما ان الماهية يقتضي اولوية الراجح يقتضي اولوية عدم
سلب المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات
وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل ويرد على قوله فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع سلب الطرف المرجوح
لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع الطرف الراجح الى عدم سبب
الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان ذلك لم

عليه لو تعين الرجحان لم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد
تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع **قوله** فرضا وقوعه في زمان وعدم
وقوعه اخرى الخ اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه جايزا نظرا
الى ذاته لا يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك
مع كونه ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه في زمان
وانتفائه في اخرى المحال استلزام امكانه لذلك المحال
لانه انما لزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان وايضا هذا الدليل
لا يجري في العلل الآنية فلا يثبت الدعوى الكلية فافهم
قوله ولقايل ان يقول الخ لقايل ان يقول مثل هذا يجري على
تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي هو الاحتياج
الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور
فان تمسك في دفع ذلك بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في
الوجود لا بد له من موثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية
لا يكون علة تامة امكن على تقدير الاولوية بهذه الدعوى ايضا
بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى موثر
موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل انما يحكم
ذلك في المتساوي الطرفين دون ما هو وجوده اولى قلت لان

نقول اذا جوزتم ذلك على تقدير الاولوية بهذه الدعوى
فلم لا يجوز على تقدير التساوي لا بد لذلك من بيان والمعصل
ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا له لزم تحقق التاثير بالمعدوم
في الموجود وان لم يكن فاعلا لا نزم انه لا يمكن ان يكون فاعلا
لما سياتي في كون الوجود عين الواجب فيلزم استغناء الممكن
المحتاج الى غيره في الوجود عن الموثر الموجود وهو يقدح في
اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق فقوله
لما جوزتم الخ مندفع بان غرض المستدل انه على تقدير الاولوية
يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة
تلك المقدمة التي لولاها لم يتمش الاثبات على تقدير التساوي
ايضا **قوله** مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا للشيء
وقد فرض توقفه على عدم سلب عدمه والمتوقف على الغير
معلول له وكانه اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا لموجود
حتى يكون عدمه مستندا الى وجوده ثم لا حاجة الى ذلك
ولا الى قوله ولا الى استحالة في ان يكون العدم الموجود
بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه
اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم احتياج

الى موجود للتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما بجميع
اجزائها انتفاء وهاهنا قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم
لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم
اثر الموجود او لم يجز لم يمكن اسناد عدم المعلول الى وجود
المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة ووجود ليس علة ثم لو
سلم استلزامه له فلا متوقفا لبيان اذ يكفي فيه كون انتفاء
المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم معتبر
قوله فليفرض وقوعهما الخ فيه مثل ما سبق في كون الاولوية
الذاتية مع زيادة هي انه بعد تسليم جواز وقوعه ثانيا وعدمه آخر
بالنظر الى ذات الممكن يمكن ان يقال انه يمتنع بالنظر الى الرجحان
الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك
الوقت امتنع تخصيص احدهما بالوجود والاخر بالعدم من غير مرجح
آخر فالمحال انما يلزم من وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون
محالا ولا يلزم من استحالته انتهاء الرجحان الى حد الوجوب
لان مقتضى احد الطرفين اعم من امتناع وقوعه آنا ووقوعه آخر
ولا يلزم من التزام الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل

ممكن

يمكن ان يقال ان العلة كما تقتضي رجحان احد الطرفين تقتضي
رجحان وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فلا يحتاج الى مرجح
آخر ويكون معنى الاقتضاء كما سبق كون ذلك اولى بالنظر الى
العلة لا بمعنى الوجوب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشية من العلة
ويكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا
الى ان ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع السلسلة
الوجوبات بانقطاع الاعتبار وايضا هذا الدليل لا يجري
في العلل الآتية بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى
بالكلية ولا يخفى جريان مثل الوجه الثاني في الاولوية
الذاتية ايضا فاحسن التامل قوله لئلا يلزم الخ اقول اللازم
من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض
وقوعه في بعض الاوقات الى مرجح دون بعض آخر ثم على فرض وقوعه
في بعض ذلك البعض دون بعض آخر الى مرجح آخر الى مرجح ثالث
وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون آخر
يزيد مرجح ومن البين ان لا يجتمع تلك التعاديد باسرها في آن واحد
حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظاهر

ولو سلم فنجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية وان سلم فطلا
مم لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير
المتناهية لا توقف بعض احادها على بعض والاول نترك ذكر
الدس لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية
الخارجية لا يكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك
لزم ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفايته وهما
محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية
لزم الانتهاء الى الوجوب وهو ظاهر **قوله** فاندفع ما قيل الخ
ان يقال المقصود ان وجوب العقليات جواز العدم في الجملة
كما في الممكنات فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه
كما ذكره الشيخ فيلائم اجراء كلام المتن من غير اضطراب **قوله**
هذا يدل على ان المراد الخ لا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان
مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صادق لا يقال ان
ان اريد بوجوب العقليات جميع افراده ينتقض بالواجب
ووجوب العدم وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجود
الممكنات رجع الى توجيه الشيخ لانا نقول ان المراد بوجوب العقليات
هو الوجوب اللاحق كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق

ويفارنه جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما هو في اطلا
ووجوبا اخر الا ان مادة المقارنة مخصوصة وحينئذ فان بعضه
طبيعيه او يختار الثاني ونقول لا نرجع الى توجيه الشيخ لان
الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم جزئي لا يقال لا بحث
في العلوم عن الطبيعية لانا نقول كثيرا ما يورد المصنف القضايا
في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم قد يعرض
لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتي الى غيرهما من المطالب
التي لا يحصى وقد صرح الشيخ في الشفاء بان مسائل العلوم
الحكمية قد يكون جزئية نعم لا يكون شخصية **قوله** اراد بها
التمثيل لا الحصر فان الحكماء الخ ما سيبطله المصنف هو افتقار
الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات لامكان الاستعداد
بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على انه لعبد
للحصر اذ الحوادث عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة
لا يحتاج الى الاستواء فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده
في بحث الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكما
علة اذ النفس مادي بالمعنى المراد ههنا وليس بمركب والصحو
ان يقال لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسايط

كالبسايط كالنفوس وبسايط الصور والاعراض قوله ولا
عكس فان الاب الخ اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى نفسه
مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الزماني الاضافي
فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيحصل النسبة
المذكورة بين القديمين ايضا ويصير النسبة بالعموم من وجه
والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين
المساوات في الصدق فان كل حادث اضافي فهو حادث
زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم
الزماني قوله ولا نتصور مانع الخ فان قلت عدم امكان المانع لا
يوجب ان يكون الفاعل وحده تامة فانا نعلم انه لو كان
هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق
المانع او لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء المانع بمعنى انه
يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن انتفاؤه
جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه
فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء يمانع
عنه نعم لو كان اتصاف ما بالمانعية ممكنا لكنه غير موجود لكان

انتفاؤه

انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن
الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون جزءا من العلة و
عليك بالتامل وبالجملة العقل لا يمتنع عن ان تكون شيء من الذات
يوجب امرا من غير مداخلة امر اخر في العلية له ولا دليل على استحالته
بل التفتيش ربما يوجبه وكونها على تقدير تحقق المانع غير موجودة
لا يقتضي دخول المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة
من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون معلولا موجودا
يتوقف المعلول على انتفائه قوله اقول وهو غير مناف لكلام
الشيخ اقول بل صرح بذلك في الهيات الشفا في بحث التقدم
قوله واعلم هذين التقدمين فان قلت فلم عدوهما نوعين من
التقدم ولم يكتفوا بعد القدر المشترك لينحصر التقدم في الاربعة
على ان تعليل الاقسام معا قلت الذي يعلم من الشفا ان القدر
المشترك بين التقدمات ما هو ان يكون للمتقدم من حيث هو شيء
ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم
فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك
مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدا المحدود يكون له ان
يلي ذلك المبدا حيث لم يليه ذلك المبدا حيث لم يلي ما بعده ولا يلي

المبدأ الاول وقد وليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود
فما كان له منه ما ليس للاخر الا بما لذلك الاول جعل متقدما
في ذلك الشيء كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس بالنسبة
الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس انما يقع
حين وقع للرئيس اولا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما
يكون هذا الاعتبار وبالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا
وقد كان للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده
بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده
قد وقع ثم نقل منه الى حصول الوجود من جهة اخرى ليس منه
بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس
من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذي فيه
التفاوت في كل قسم من اقسام التقدم مختلف مثلا في التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتبار يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم
هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير
ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدما
على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل

بعد للمتأخر وهو لا يحصل للمتأخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك
قال الشيخ وقد تحدد بان المعنى الذي لا يرجع بالتكافؤ في التقدم
بالعلية هو الوجود وباعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان
العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت في ان احدهما يجب حيث
لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول فان
وجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت في ان احدهما
مما يوجد حيث لا يوجد الاخر والاخر لا يوجد الا حيث وجد الاول
فيكون نحوا اخر من التقدم الا انه يجمعها معنى واحد مسمى بالتقدم
الثاني وهو التفاوت في الوجود اعم من ان يكون يجب اصلا
او يجب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم باعتبار
المعاني التي فيها التقدم وذلك مختلف في التقدم بالطبع
والتقدم بالعلية ومن ثمه علم ان لا بد في التقدم بالعلية
من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع
ولا يلزم ان يكون قريبة فظهر جميع ذلك لمن راجع الشفاء
بشرط سلامة الفطرة والله الموفق قوله والشيخ استعملها في
قاطيغورياس الشفاء قال فيه ههنا قسم المتقدم مشهور وذلك
هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان

بما لا يوجد احدهما الا وقد وجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع
على الوجه المذكور من التقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال
المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات هذه عبارته
وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
لا دلالة له على الخصوص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية
بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم
بالذات ههنا هو المشهور باسم التقدم بالطبع على ان العام
اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه
بالطبع على التقدم بالعلية والقسم الاخر من المتقدم بالذات
فيكون في معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشيخ تبع المصنف
في شرح الاشارات حيث جعل قوله وبالذات بيانا لقوله
وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
من جملة تارة على القسم المشهور واخرى على المتقدم بالعلية
كما علم من كلام الشيخ وحمل كلام الشيخ على انه قد يقال اي يحمل
على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه
وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما
شيدنا معاقده لدى المتامل الصادق قوله سواء فرض لهما

وجود ام لا احتياج المعلول الى علته اما في الاتصاف بالوجود
كما هو مذهب بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان
يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر شرعية العقل
من تلك الذات كما ذهب اليه اخرون فيكون على الاول اثر العلة
هو الاتصاف وعلى الثاني نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى
العلة نسبة الاتصاف الذي يجعله الاولون اثر العلة اليه
بنفسه يترتب عليها الامر بحيث اتصافه بصفة وستفرع
لتحقق الحال فيهما والمقصود ههنا انه على الوجهين ولا فرق
بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين به لا يجوزون
توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود
فان جوزوا ذلك فقد جوزوا ذلك فقد رجعوا الى المذهب
الاخير واما على الثاني فظاهر فان جميع العلل حينئذ يتوقف
غاية ما في الباب ان البعض يحتاج اليه في الوجود بالضرورة
بخلاف بعض فانه قد يحتاج اليه في وجود دون اخر فيسمى
الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما سموا الازم الماهية
باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها باعتبار وجود خاص
لازم ذلك الوجود قوله وبالرتبة وهو ان يكون الترتيب فان السابق

بالرتبة اما نفس المبدا المعروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب اعني
الوقوع في مرتبة يشملهما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا المتقدم
بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى
فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فهو
ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب اليه قوله لان اجزاء
الزمان الحاصل فيه نظرا الى هذا بعينه يقتضي ان يكون تقدم بعضها
على بعض لذاتها وما سيذكره الشارحون عند قوله ولا يحتاج
الحادث الى مادة ومتى من ان الجواب ان ماهية الزمان متصلة في
حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل
انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى
انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الاخر وما ذكره الشارح بل
انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة ويكون بعضها متصفا
بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان تكون احدهما بحيثية وراء
بغيرها لا استناد الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعيد ما ذكر
في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اصلا فهما في التشخص
المعروض بناء على ان التقدم على فرض وجودهما فللسائل
ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض وجودهما الوجود سند الى

العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية
الفرضية الى الاختلاف في التشخص المعروض سواء قوله
مدفوع بان ذلك غير لازم الحال لعل غرض هذا القائل ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبارها عدم اجتماعها
بالذات والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار الموقوف
فهما نوعان متغايران غاية الامر انه ربما اجتمع في شيء واحد
كالعلة المعدة فانها من حيث انها تجامع المعلول متقدم عليه
بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدم عليه بالطبع
وذلك لا يخل المقصد وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان
لو فرض انهما ههنا ترتبا في الوجود وتقدما بالطبع بذلك لا باعتبار
فيهما نوع اخر هذا الدليل التقدم وهو الذي يعتبر فيه
عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم قوله السبق بالرتبة
هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب الى مبدأ محدود ثم ان اختلاف
انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم
ولا شك ان ذلك في الرتبي هو كونه مبدأ او الاقرب الى المبدأ
وفي الزماني غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث
هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة

فانه ان لم يجامع المتاخر كان ذلك من جهة اخرى هى زع
اخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر
قوله يوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
ايض سبقا زمانيا اللازم من ذلك ان يكون للمعدة المعد
على معلوله وهو حق لا انحصار سبقه فى الزمانى قوله
واما ثانيا فلان انقطاع السؤال لا يخفى انه اذا احل قطعه
من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بعض اجزائها
على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد
قدر يومين على الوجه الذى يحدث عليه بمجرد هذه
الملاحظة ذلك يتقدم احدهما بخصوصه على الاخر حتى لو
قيل تلك الحادثة فى ذلك اليوم والاخرى فى ذلك الاخر لا
انقطع السؤال وعلم ان احدهما احسن بالنسبة الى كذا
والاخر عدله وذلك لانا فى عدم الجزم بالتقدم اذ لا حظه
بخصوصه لا على وجه فالمناقشة المذكورة مواخذة
لفظية اذ الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان
اذ لوحظ بخصوصه على الوجه الذى هو موجود على ذلك
او يرتسم عليه فى الخيال على ما هى عليه مثلا اذا لا

حظ الانسان مثال كونه فى شغل معين يعلم بمجرد هذه
الملاحظة تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو
قيل له تولد زيد كان مع ذلك المعين الكتفى بذلك ولم يعل
لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غايته انه غير احد
الجزئين بالامس وعن الثانى بالغد ولم يرد بذلك استناد
الجزم الى وضع الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين
بخصوصهما قوله ولو سلم فانما يدل الحال لو كان هناك
واسطة فى الثبوت يصح السؤال يلم وان كان بديهى الثبوت
وذلك ظاهر وذلك لان هذا ينبه لا ان الاسنا فى السؤال لطلب
اللم قوله والحكماء انما قالوا فى وجه الضبط الخ قد علمت المعنى
المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما فصل فى الشفا ولا
يرد فى الشفا فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوى عنه حاصل
اصلا وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى
الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سلب المتقدم فى
المجالس غالبا فانه عدم جريانه فى غير الانسان وكون التقدم
بالشرف جاريا كثيرا فى غير عدة تقدما مجازا والامور التى
لها علاقة بانقسام التقدم مصحح لاطلاق التقدم عليها مجازا

كثير فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسماً براسه قوله
ويلزم على هذا ان يكون المتقدم المعدّ الحال انما يلزم ان يكون
لها تقدم بالزمان عليه لا ان لا يكون تقدم عليه بالزمان
اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم
بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث
العنصرية قوله فالاولى ان يقال الخ فعلى هذا يدخل العدة
المعدّ في التقدم بالطبع ويخرج عن المتقدم بالزمان ومن كلامه
ظاهر ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر البطلان
والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للحقيقة
للتقدم وحينئذ فلا خلل في التقسيم الاول ايضا قوله ولا
في المعية الزمانية على راي المتكلمين الخ لما كان الزمان عند
المتكلمين هو المتجدد المعلوم يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية
الزمانية لا تتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير
اجزاء الزمان فتتحقق الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة
واما المعية الذاتية فلا برهان على نفيه فيه ولا على اثباته
فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها
في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشيخ ولو قيل بتحقق المعية

الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يتوهم بعد ولا وهم
ان بينهما زمان حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية
الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غايته ان ذاتيهما
تقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما
لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر لزمانين غاصبين لاجزاء
الزمان انهما قوله اقول ان المتكلمين الخ لما كان الظاهر ان
منشا وهم القايل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان
يقتضي انحصار المعية الذاتية بعرض لنفيه والا فلا نوقف
للتعرض عليه فتدبر قوله لان الاحتياج الى العلة الموجبة
الخ اما الاول لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف
فليتامل فيه ثم في ترتيب كون الترتب المترتب عليه اكمل على الذي
قوله اذ يجوز في هذه الثلاثة الخ فيكون السبق فيها ثابت
وا دوم فيكون اولى اقول بعد تمامه يدل على اختلاف
حصول السبق في معروضات السابق مقولا بالتشكيك
عليها لا على كون السبق مقولا على المتقدم كما ان بعض المقادير
يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم
منه كون المقدار مقولا بالمقادير بالتشكيك فان قلت معلوم

السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث للآخر و
لا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق
الثاني اقوى لان يكون في السابق ذلك المعنى حيث لا
ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود
العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له لا
ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه
ممكن وكذلك في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى
للمتاخر من هذه الحيثية فانه ممكن وكذلك لكنه يمكن ان
يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في
ثم فيكون السبق منه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون
اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان خط زيد من خط
لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما على ما مر تفصيله
قوله وانما الاشكال في القسم السادس الخ يمكن ان يقال
انما يلزم الاشكال لو جعل قوله او غيرهما عطفا على الزماني
والمكاني حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا
على قوله لا لان العارض لا يسبب عليه فيكون المعنى بعارض
زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم من العارض

الغير الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم بالذات
لكن الظاهر انه مقصد المصنف فان تفصيل هذين العارضين
من بين اسباب التقدم ركيك على انه يصير كلاما خاليا عن
فائدة يعتد بها لان محصله حينئذ ان التقدم اما بسبب
العارض او بغيرهما اي شيء كان قوله احدهما وهو المسمى بالزماني
الخ فقد يقال حمل الحقيقي في كتاب الفن على الحقيقي اللغوي
هو مجاز في عرف الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول
لامتناع الخلو عنها يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع
الخلو بين القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزماني فيهما لزم
الشيء وعلى هذا فمعنى قوله في القدم والحدوث الاضافيين
لانه لا يمتنع نعم لم يلتزموا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع
الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم الشيء ولعل الغرض
من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه
في زمان العدم لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث
الزمانيين قوله والمراد ان اعتباره الخ يمكن ان يجعل على
هذه العناية ما ذكرنا من ان غرضه عدم استلزام حدوث

الزمان ووقوعه في زمان آخر كما انه لا يستلزم قدمه عند
الخصم كذلك **قوله** فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى
الخ لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف عندهم الا انهم جعلوا
المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
لعرفوا بالمعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق
الحدوث عليه مجرد اصطلاح **قوله** وقال الحكماء في بيانه
الخ ما زاد الشيخ في الهيات الشفا في بيان ذلك على ان قال
للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون
ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا بالزمان لا بالزمان ان يكون عليه عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه
ويتوجه عليه ان المعلول ليس في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كل طرفي الوجود والعدم الى العلة
وسنح لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول
لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبته فان
تأخر وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون

في مرتبة وجود العلة الا ان يكون له في تلك المرتبة
القدم وجود العلة الا العدم والا يكن وجوده متاخرا
عنها ويرد عليه مثل ما مر فان قلت اذا لم يكن له في تلك
المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت وجوده في تلك المرتبة
سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده فيها
على المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي
المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا
يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة
كما في الامور التي ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه
ليس وجوده ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما
عليه لا يقال ان المتاخر في الزمان متصف بالعدم في
زمان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالمرتبة متصفا بالعدم
في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان
يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه
في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال اما سلب الوجود
عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك
المرتبة على ان تكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة

عن النقيضين بمعنى انه ليس منهما في تلك المرتبة غير محال
بل واقع كما مر تحقيقه وقد يلخص من ذلك البحث ان الممكن
في المرتبة السابقة الامكان الوجود والعدم فله في هذه
المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث
الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا لقايل ان يقول لو تقدم
عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتموه لكان
متقدما بالطبع ولا مجال للعلية هنا فيلزم ان لا يتحقق
العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب
عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في
وجوده لتعين الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور
اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر و
لذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة
لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي يمكن ان يقال لو وجد
القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه
فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون
الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت بما سبق في تحقيق

الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتصير **قوله** ويمكن
ان يقال الخ هذا انما يتم لو سلم انهما كنهه **قوله** ولا يجدي المنافاة
الخ متجه على عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال لا لو كانا عينين
يلزم التعين ما اشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع
فيهما من الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما
قديم او حادث او لا واسطة والثاني باطل والا يلزم حدوث
القديم والاول يوجب التس وكذا الموجود من الحدوث اما
حادث وقديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول
يوجب التس فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين اذ ليس ما
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي
فلا محيص عنه الا بان يراد بهما ههنا الهذان المعنيان الغير
المصطلحين وهو مع انه خلاف الدليل الاصطلاحي غير الدليل
السابق فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن اورد المناقشة انما
اوردها على ذلك التوجيه فلا ايراد عليه **قوله** اقول لان
الممكن هو ما يحتاج الى الاخر العقلية متغايرتان بحسب المفهوم
متحدتان بحسب الوجود اما الاول فظاهر فلصحة الحمل هما موجود
واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما وايضا قد ثبت

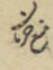
الواجب في انه عن الحال كونه لو اقتضى استغنا اجزاء العناصر
التي هي ادرار المواليد عن الضوء الحالة فيها ان يكون اعراضا
وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعية في الصور الحال التي
المحل اليها او في تحصله نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء
العناصر محتاجة اليها في تحصيلها تلك الانواع انواع لم
وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصيلها بحسب انواعها
قوله لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل اما في الوجود
كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجود
الوجود ظاهرا وثبت بان يثبت من ان تشخص الواجب عينه
قوله انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود
من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات سواء
كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه
على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته
للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده
قوله وايضا فافتقار الوجود الى الماهية هذا بحسب الجليل
من النظر وما يترااى من ظاهر العبارة واما على التحقيق فالذي
تحقق وجوبه كونه مركبا تفصيله لم كيف لا ولا معنى للوجوب

ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك ومعنى
انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى
ماهية و وجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن هو من حيث هي
ماهية موجودا بل احتاج الى امر اخر به يحصل التشخص فلا
يكون وجوده عين ماهيته ولو كانت هويته بسيطة ولكنها غير
وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون
علته نفس الهوية او غيرهما او كلاهما محال لا ان علي ما فصل في
والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن بان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان له جزءا او معروضا له اذ على التقديرين يكون
وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكلا
هذا شأنه فهو ممكن كما مر ويذكر هنا لك المقدمات اللسان
في تحقيق كون الوجود عين ماهيته ينفعك جدا قوله وايضا
لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين لا يرد هذا على
الدليل الذي اوردنا كما لا يخفى قوله فلا يحصل منهما حقيقة
واحدة الخ ربما يمنع ذلك والسند السرير المركب من قطع الخشب
والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى الماهية اعتبارية مع
انها كلام على السند غير مسموع الى ان يبين وايضا لو اعطي يستغنا

الوجود قد عرفت حقيقة الحال قوله اقول ان المحتاج
الى السلب الخ كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او
اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه امر
لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله
انسانا او في كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر
فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما
كونه شيئا اخر فمحتاج الى سلب بالبديهة فلذلك حكم
الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن
ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره
فيلزم افتقار الواجب الى الغير قوله فان اتصاف الاربعة
بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا
يستلزم الاستغناء عن العلة بل علته ذات الاربعة
بالزوجية ولا يجري ذلك الوجود كما مر قوله اذا تمهد هذا
فنقول الخ قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون
واجبا بذاته قوله ولهذا بعض المحققين صفات الواجب
لا يكون اثارا الخ له اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم

الذات فهي واجبة لغيرها وهو الذات فانه لم يكن الذات
لم يكن الصفات ومن هذا تعلم ان ما ذكر في معنى اقتضاء
ذات الواجب وجوده من حيث ان ذاته بحيث لا يتصف بالوجود
يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره
فيكون اتصاف وجود الماهية به اما لكونه اتصاف تلك
الماهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص الماهية
ويعود المحال لان لا يقال خصوص الماهية ويعود المحال لان
لا يقال خصوص الماهية معتبر في خصوصيتها الاتصاف
من غير ان يكون في مدخل في منشئه الوجوب بل يكون
الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول ان لما توقف خصوص
الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا عليه
بالجملة فلا يكون واجبا لذاته فتأمل قوله او يحتاج الواجب
الى عدم تغيير فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب
فانه الموجد لها ابتداء او بتوسط ما ابتداء العروض يكون
بابتداء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيه وهو
اذ لو سلم ان علته عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب
لكن يجوز ان تكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للماهيات:

التي يصلح معروضا لها فيكون انتفاء العروض في الوجود الخارجي
لانتفاء الماهية التي يمكن عروضها لها **قوله** والجواب عنه قد
مستقصى اشار الى ذلك في بحث المواد الثلاث عند قوله
وقد يؤخذ الثلاثة ذاتية فيكون القسمة حقيقية من
هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد مرّ منّا كلام علينا
وتحقيق الحق فيه **قوله** فاين الفرق الخ اقول الفرق ما بيّنه بقوله
والحاصل الخ وهو ان الماهية انما تتصف بقابلية الوجود
الخارجي بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان تتصف بفاعليته
بحسب تلك الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لا يوجد
شيئا فيه والمراد من الصفة الخارجية في قوله لا يمكن ان يكون فاعله
لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي
وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود
العقلي وفاعلية الوجود الخارجي يقتضي العدم بحسب الوجود
الخارجي اما الاول فلان اتصاف الماهية بالقابلية للوجود
انما هو بحسب اعتبار العقل كما بيّنه واما الثاني فلانه لا يمكن ان
يكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم بداهة العقل
فتأمل **قوله** وغير موجه لان للناقض ان يدعي وحاصل الكلام الجواب



منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية
غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من
وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولا
يخفى ان قوله والحاصل الخ صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات
فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية و
الفاعلية الا انه بالغ في السند وزعم تحقق الفرق هذا
لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على تصور
ان للماهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر
انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير
مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل
يتساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض
لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده
ان كلامه مبني على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة
بالوجود ان يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من
كونها فاعله وذلك تصور فاسد لما ذكر مفصلا فتدبر
قوله فان فرق في ذلك الحال اقول بعد ما سبق لا محذور
في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب آخر **قوله**

لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها الخ هنا خبط فان
الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كانت الماهية
باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية لزم ان يكون موجودة
في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها
بالوجود الخارجي غافل وذلك بين **قوله** والجواب ما مر اقول الجواب
ما مر **قوله** وبدار الجميع على توهم ان الوجود الخ لعل هذا القائل
حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو اذ الحظ بذاته لم
يحصل له الوجود وانما يحصل له بشرط انضمام الوجود اليه او ما
يستلزمه من وجود العلة فكل ما له ذات مغاير للوجود وينسب
اليه الوجود نسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن
بخلاف ما هو عين الموجود القائم بذاته كما مر تفصيله **قوله**
فلا مخلص عن لزوم كون هذه الاشياء عين الواجب ان كل منها
كنه ماهيته وكيف يتاتى ان يقول بكون كل من العلم والعلة
والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد
بل معنى ذلك انه بذاته مصداق فحمل تلك الاشياء عليه كلها
مر مجملا وسيجيء تفصيله ان شاء الله ولا ريب انه لا يرد على ذلك
شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم

الوجود

الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا مكان الواجب عين الوجود
المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك **قوله** والوجود الخارجي عن لا
حاجة الى القيد ولعله اشار الى القيد انه المحتاج الى البيان
دون الذهني **قوله** لانهم لما قالوا يكون وجود الواجب الخ الظاهر
انهم حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم
الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره اعني ما قام به الوجود اعم من
ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته
وكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود
موجودا اذ الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات
فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس
والفصل والجزئي والكلي لا مباديها وايضا عدوها من اقسام اللوازم
الماهية في بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذي بها امر في
الخارج المراد بالعوارض الخارج المحمول وحينئذ نقول الشيء والممكن
ونظايرهما من المعقولات الثانية مع وجودهما في الخارج
ولئن سلمنا اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا المشتق هو
لو سلمنا ان مرادهم المبدا فلا نم ان كون مفهوم ما من المعقولات
الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة

اذا كان ذلك المفهوم عارضًا في ضمن حصصه للاشيا في
العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية
وباعتبار ذلك الفرد موجودًا خارجيًا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه
معدوم في الخارج مطلقًا لوجود بعض افراده قوله وايضا لما
تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق الخ هذا المفهوم من
حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من
حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه
العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن فرد القايم بذاته ولا
ثم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج
بجميع الاعتبارات الا ان يكون موجودًا فيه بالاعتبار الذي
هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود
المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه
بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودًا في الخارج بناء على المقدمة
المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولًا ثانيًا كما
مر قوله ولا كذلك الوجود الخارجي الخ لما ثبت ان الوجود الخارجي
لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه
كما فسر ما ليس حذا الوجود بن يخصصوا فيه مدخل وذلك بتسكر

ان يصح عروضه له اين ما وجد ولا من القسم الثاني ايضًا فتعين
ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه
عارضًا للماهية من حيث هي للماهية الموجودة في الذهن بمعنى
ان للوجود في الذهن ليس قيدًا في الموضوع بحيث يصير بعضه
وصفيه لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني
مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في
القسم الثالث ان يكون المعروض هو الماهية الماخوذة مع الوجود
الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية
الماخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر
في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود نعم معنى
الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك
لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي كما مر مرارًا قوله وليس كذلك
فان اتصاف الماهية الخ اقول اذا كان اتصافها به بحسب نفس
الامر واما في الخارج وهو محال او في الذهن فلخصوص الوجود
الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول
اتصاف شيء باخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفًا للاتصاف

ان يمتاز الموصوف بحسب تلك الوجود في نفس الامر اذ للعقل
ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فحينئذ يوجد الماهية
في نفس الامر ممتازا بحسب محله اي الوجود عن الوجود في نفس الامر
ان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر
ايضا فليتامل جدا قوله والموصوف بالوجود هو الموصوف
بالحيثية مثلا ايضا ليس هو الماهية الموجودة في الذهن
على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع فان وصف الوجود
عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه واذا تحققت لك ما يكشف
لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلاث من المعقولات
الثانية قوله في الحاشية والحاصل ان الوجود في الخارج لا يعرض
ان يعرض الماهية عند وجودها في العقل والا لزم كون الماهية
موجودة قبل قيام الوجود بها هنا يعلم ان الوجود في الخارج لا يمكن
المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق
بل الوجود الخارجي يعرض الماهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه
وقد سبق منا كلام على ذلك ويرد على قوله والا لزم كون الماهية
موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل
قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا

اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولا
لا في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضهما في نفس
الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني فان زعم انحاء اخر من الوجود
فيصير القسم الاول بالخصوص الوجود بحسب نفس الامر في محل
والثاني ما يخصص الوجود الخارجي والثالث ما يخصص الوجود
الذهني ولا يلايمه ما ذكره من ان القسم الاول ما ليس مخصوصا باحد
الوجودين فيه كما لا يخفى على الطبع السليم بل يلغو ذكر الحصر
في الوجودين اذ لا دخل لهما حينئذ عموما ايضا وايضا مثل ما
الذي ذكره لازم على تقدير الاتصاف في نفس الامر كما مر والتحقيق
كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به
به ومصداق ذلك الوصف وقد عرفت الفرق بين المنتزعات
الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه
لها كاذبا لما سلم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه
اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض بمثالها اما اذا كان
المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او
المطلق الشامل له فلا فان قلت فجميع هذه المنتزعات معقولات
ثانية او بعضها ولم يمتاز ما هو منها معقولات ثانية عما ليس قلت بل

بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ونه
في ان الاتصاف والعوقية مثلاً بحسب الوجود الخارجي اذ لو وجد
ان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تحلل القائل يقول حد
في الذهن فصار كلياً ووجد في الخارج فصار جزئياً وا عم
لكن في نفس الوجود من اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط
في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف لظهر
ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا
يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم
الشئ على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعاً من الماهية الموجودة
بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج
فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا
اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزماً لهذا النحو من
الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة
بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي وكذا
في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل
ان ياخذها غير مخلوطة بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار
معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من

الوجو

الوجود ظرف للاتصاف وهو نحو من انحاء وجود الماهية في
نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على سائر
الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر
ان هذا النحو لا يتقدم على نفسه والاتصاف بهذا النحو في
هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم فتامل ومن هذا ا... للعقل
تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض
فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف
ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم ولذلك تفصيل
يضيق عنه المقام كما لا يخفى على اولي الافهام قوله لانا نقول
ما ذكر على تقدير صحته الخ الاليق بترتيب البحث ان يقال
ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية و
ليس ثبوت الصورة في العقل ولا الاثبوتها فيه على الصورة
الثانية فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتي النقيضين و
لئن توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة بعد التنزل الاول
في ان اللاثبوت ليس عينها فلا يلزم الاجتماع عين احد المتعصر
وصورة الاخر قوله وقد عرفت بطلان هذا المذهب قد عرفت
تحقيقه وما على تحقيقه فلا نعيدهما قوله اي عدم المعدوم

مطلقا الغرينه على هذا التفسير قوله قسيم باعتبار فان قسيم الكتابة
هو المعدوم لا العدم وقوله ويصح الحكم الى قوله ولا مساوقة
فان هذا انما يلايم المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير
المفهومات فی صحة الحكم ولا يتوهم الحكم عليه بنا قض حتى
يحتاج الى دفعه قوله وحينئذ يجب ان يحمل الموجود على الموجود
فی الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط بما سبق من ان العقل
ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود فی الخارج اليهما
لا يدخل له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثانی مخصوصا
بالموجود الخارجی فتدبر اقول وفيه نظر لانه اما ان يراد
الانقسام بحسب فرض العقل او بحسب الواقع والثانی
باطل اذ الشیء لا ينقسم الى نفسه والى نقيضه فی الواقع وان
امكن فرض انقسامه اليهما وعلى الاول لا حاجة الى تخصيص
الموجود فی الذهن كما فی النسخة الاولى اذ موادهما واحد ويمكن
ان يجاب بان المراد بالموجود فی الذهن ما هو معروض الوجود الذهنی
من الماهيات كالانسان مثلا فانه فان كان موجودا فی حد ذاته اعم
من ان يكون موجودا فی الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم الى الانسان
الموجود فی الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود

فی الذهن وغير الموجود فيه بحسب الواقع فان الانسان الذی
هو موجود فی الذهن فی الواقع منقسم فی الواقع الى الانسان
الموجود والى الانسان الغير الموجود فيه هذا والاظهر ان يحمل
الانقسام على الانقسام فی العقل فيصير مودی التعبير
واحدا قوله يعنی اذا كان طرفا الحكم موجودين فی الخارج
لقايل ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول فی الوجود
فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون
احدهما موجودا دون الآخر فان الاعمى فی قولنا زيد اعمى لما كان
متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا
فرق بين الابيض والاعمى فی ان مفهومهما منتف فی الخارج
وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون
الآخر تحكم والجواب بان الشارح ذكر عند قول المصنف والوجود
من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه
وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة كان معناه
ان افراد ما خذ اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجودا
لانتفاء افراد مبدا غير محدد لانه يرجع الى مجرد اصطلاح
والتحقيق انه اذا وجد فرد ما كان ماهيته موجودة بوجوده

بالحقيقه واما عوارضهما فانما يكون موجوده بوجودها باعتبار
اتحادها معها بوجه ما واتحاد العرض مع الذات اتحاد ذاتي و
مع العرضيات اتحاد عرضي فيكون الذاتيات موجوده بوجودها
بالحقيقه والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان له
بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود
بالعرض بوجود زيد وزيد ليس في ذاته اعمى بل باعتبار خارج
عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف
الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى
بذاته لم يكن انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا اخر يكون
ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المص
انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجوده في
الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب
مطابقته للخارج اذ حينئذ يكون القضيه خارجيه لاشتمالها
على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان وزيد
ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم ههنا بما
على الموجود الذهني بالموجود الذهني فمعنى هذه القضية اتحادهما
في الذهن مع غاية ما في الباب انه اتفق ان يكون للموضوع من حيثيه

اخر

اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظه في هذه القضيه
واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب
مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود في الخارج او لم يكن
وحاصله ان القضايا الخارجيه بحسب مطابقتها للخارج
بخلاف الذهنيات فانه بحسب مطابقتها لنفس الامر وهذا
اولى مما ذكر في توجيهه اما اولا فلانه حينئذ لا يعلم من
كلامه ان صحة مثل زيد باعتبار المطابقة للذهن او في
الخارج ويحتمل ان يحمل قوله ولا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقيه
ايضا فيكون المعنى ان مصداق الخارجيه ومصداق غيرها من
الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او
كليهما واما الذهنيه فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل
كما هو دابه وامر توجيه عبارته سهل بعدما يقال ان المص لا يقال
على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال
الحقيقيه على التوجيه الاول والذهنيه على التوجيه الثاني
موكول الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجيه و
الذهنيه لا شبهة في حال القضيه لان مالها اليها وكذا بعد
العلم بحال الخارجيه والحقيقيه لا اشتباه في حال الذهنيه وهو

ظاهر فليس فيما كثير تعمل وايض تخصيص بعض افراد القضية
الخارجية بهذا الحكم ونظم با فى افرادها مع ساير اقسام القضية
فى سلك الاحمال مما ينبو عنه الطبع السليم خصوصا مع ابطال
هذا التوجيه الذى لا يخفى فيه واما ثانيا فلان سياق
الكلام يدل على ان القسم الثانى تكون صحته مطلقا باعتبار
المطابقة لما فى نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن قلت وغيره
ههنا فى مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد بالذهنى
فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر بالمعنى الاعم
مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى وعلى هذا
قصدا فى الحقيقة يعلم ضمنا لانه اما الخارج والذهن او كلاهما
قوله او على الامور الخارجية ولما كان الامكان من المعقولات الثانية
فالموصوف بها انما هو الامر الذهنى لا الخارجى فقولنا الانسان
ممكن حكم بالامر العقلى على الامر العقلى والحق ان الحكم اما على الموجود
الخارجى بمثله او على الموجود الذهنى بمثله كما اشرنا اليه انفا
لا يقال اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية
او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان حكما الاول
على الموجود الذهنى بالموجود الخارجى والثانى عكسه لانا نقول

على الوجهين ان كان بالحكم باتحادهما فى الخارج كان حكما على الموجود
الذهنى بمثله وعلى الاول يعتبر فى صحته المطابقة للخارج وعلى
الثانى يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور
الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين فى الخارج بحسب
الواقع بل يعتبر متحدين بحسب الوجود فى الخارج فان الغرض بيان
مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه
صدقها وكذبها فليتدبر قوله واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية الخ على توجيه الشيخ لا يعلم من كلام المصنف
ان المعتبر فى صحة هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن كما لا يعلم
حال مثل قولنا زيد اعمى وانما يستعلم من خارج كما صرح به والوجه
فى التوجيه ما وجهنا به قوله والا فكون النسبة خارجية الخ يرد
عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على
ذلك كما زعمه حيث صرح بان زيد اعمى قضية خارجية ايضا
تتوقف على ذلك مع اعترافه بان المحمول غير موجود فى الخارج و
يمكن الجواب بان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه
الكلى يتوقف على وجود الطرفين اصلا وفيه ان هذا انما يدل
على عدم جواز التخصيص بالسالبة لا على التخصيص بالموجبة

اذ لو جعل الحكم اعم من الايجاب والسلب كان كون النسبة
خارجية على الوجه الكلي ايضا موقوفا على وجود الطرفين او بدون
ذلك قد يكون خارجية وقد لا يكون فلا فرق بين التخصيص
بالايجاب والتعميم فتامل قوله والمراد بالحكم في هذا المبحث يعني
ان لكون الطرفين موجودين في الخارج مدخلا في كون المعتبر في
صحة الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج ولا دخل في هذا الحكم
بالنظر الى السالبة لان وجود الطرفين لا مدخل في كون الطرفين
السالبة خارجية ايضا حتى يكون له مدخل في كون المعتبر في
صحته هو المطابقة مع الخارج بل السالبة يكون خارجية ويعتبر
في صدقها المطابقة مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما
فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض الشارح لبيان الا تفرد من القسم
الثاني اكتفاء على هذا فلو حمل الحكم على الايجابي ظهر صدق
المتصلة اللزومية ولو حمل على السلبي لم يصدق في اللزو منه
لما علم من ان المقدم لا دخل له في التالي بالنسبة الى بعض
مواد صدقه وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال
هذا المقام هي اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي لا
يقال لا نظر للمقدم في التالي بعد التخصيص بالايجابي بنحو

التالية

التالي بدونه واما في السالبة فوجود الطرفين في مثل زيد اعمى
حسبما اعترف به الشارح لانا نقول التالي هو وجوب التطابق
كما صرح به وذلك لا يتحقق في الموجبة بدونه واما في السالبة
فوجود الطرفين لا مدخل له في ذلك الوجوب اصلا نعم يصدق
ذلك الوجوب معه اتفاقا فهذا غاية توجيه كلام الشارح فتامل فيه
ليظهر لك ما فيه ولو علل تخصيص الحكم بالايجابي بان كون الطرفين
موجودين في الخارج يخصص الايجاب بالخارجي فيصدق الملازمة
الكلية اعني وجوب مطابقته للخارج ولا يخصص الحكم السلبي
بالخارج اذ قد يكون السالبة حقيقية مع وجود طرفيها في
الخارج كما في قولك لا شيء من المثلث بمربع ولا شيء من الانسان بحجر
فانهما يصدقان حقيقية مع وجود طرفيهما في الخارج لكان
اولى قوله فان صدق شيء على شيء اخر ايجابا بحسب الخارج موقوف
على وجود الاخر فيه ان اراد ان صدق الحمل الايجابي موقوف
على وجوده في الخارج فمم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به موقوف
على وجوده فيه فمم واسندا اتصاف الهيولى بالصورة كما مر من
القول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة دون
الاتصاف وان المتقدم هو الاتصاف بصفة ما وهو اتصاف

والاتصاف في الخارج انما هو بالصورة المتشخصة فهي متأخرة
عن وجود الهيولى لا يجدي في دفع المنع وان كفى في دفع
النقض كما مر بل لا بد ههنا من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل
ان الاستلزام مم واما التوقف فلا **قوله** وهنا اشكال
قوي قد اشرنا اليه فيما مر وقد اشرنا الى دفعه فيما سلف
ونقول هنا قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق ان
اراد المغايرة بالذات مم وان اراد مطلق المغايرة الشاملة
للاعتبارية فم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود في نفس الامر
مغايرا للوجود الذهني بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة
في الذهن مطابقة لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها بوجودها
في الذهن فانها من حيث وجودها في الذهن مغايرة لها في نفسها
وتفصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان لها وجود ذهني
سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية
الثلاثة مثلا او بدون اختراعه كما في الصدق فاذا كان
بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شأنه ان ينتزع منه ذلك
كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن الا
موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق

له من حيث انه موجود فيه بلا عمل والاعتبار الثاني هو الوجود
في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق
وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على
الوجه المذكور الآن امر آخر وهو عدم صلاحيته للوجود
الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود له في الذهن فالنسبة
الذهنية فالصدق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها
حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها لا محالة
وفي الكواذب ليس لها الوجود في نفسها الى الوجود اي الوجود
بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج ولا في الذهن اذا عرفت ذلك
عرفت اندفاع قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله وهذا تصريح
منهم بتغايرهما لان معنى كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا هو
المطابقة لما في نفس الامر لا لما في الذهن من انه في الذهن والا
لزم صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني
مع قيد فردا من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان
ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة
وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن
فاذا لم يكن في الذهن لم يكن في الخارج يكون في خارج الذهن لا محالة

المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك
الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن لا يجوز
ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يكون مدركا بما يحفظ
بل ولا ان يكون مدركا له الا ترى ان الخيال خزانة الصور وليس
مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا يدركها فيجوز
ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التي هي
من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد
قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم
كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق به
ثم والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق
وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق
بها فتامل قوله واعترض ايضا بانه يتعذر او قولهم فان المطا
لا يسند على المغايرة بالذات كما مر تفصيله قوله بل لكونه
عينه فيكون صدق الخبر اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع
انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في التعريف
وهذا تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على ان في كلام ارسطاطاليس

فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج
يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في
الذهن وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا ما يقابل الذهن مطلقا فاذا
لم يكن الطرفان موجودين في الخارج لا يكون صحته بمطابقته لما في الخارج
بهذا المعنى وهو ظاهر ولا لما في الذهن لمطابقته في نفس الامر وان
كان وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني على ما عرفت
انفا فما وقع في بعض العبارات ان صدق الخبر بمطابقة النسبة
الذهنية للنسبة الخارجية المراد بالخارج او النحو الفرضي من
الذهني لا عن الذهن مطلقا كانهم نزلوا في هذه العبارة ما لا
يكون وجوده بفرض العقل وان كان في العقل منزلة الموجود خارج
العقل ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور المعنى واشعارهم في عدة
مواضع بتعيين المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه
غير موجودين الخ فتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة
والله ولي الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله وقد ذكرنا
وجه بطلانه فلا نعيده نحن ايضا لا نعيد جواب ما ذكره قوله ويمكن
الجواب الخ انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم مصرحون بان
خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان

في اثولوجيا ما يفهم ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق
وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع قوله ولا كذلك
علم الواجب ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار
المطابقة بل بمعنى اخر اتجه عليه انهم اذا فسروا الصدق بالمطابقة
وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه
خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما نقل عن ارسطاطاليس
انفا وان اراد انه عين نفس الامر فلا حاجة الى صدقه الى اعتبار
المطابقة اتجه بعد الاغماض عن ظاهر تعريف الصدق كما اشرنا اليه
انه يخالف ما وضح من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ ح
يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر قوله
لما ذكرنا من ان الكذب لا يقدح الخ لان مقصوده ان العقل
يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك
ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه قوله واما ثانيا
فلانه بعد ما تبين الخ لا يخفى انه يجوز كون امر ما ذا هوية وما
باعتبار وغير ذي هوية وثابت باعتبار لا يدفع هذه الشبهة
اذ منشاؤها ان صدق الخبر مطابقا للخارج فيلزم ان يكون
لكل من المتغايرين هوية ثابتة في الخارج وظاهر انه لا يندفع بذلك

وانما يندفع بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج باعتبار
ما وذلك لم يبين اصلا وانما هو اعم منه قوله واما ثالثا
فلان المتغايرين هما مفهوما الثابت في الذهن واللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين
ليسا ثابتين في الخارج فيقول هذا القايل فيكون ما
ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين
اللذين هما غير ثابتين في الخارج وكانه رام بذلك الاحضار
في العبارة اذ ما جا للملازمة وبطلان التالي في عبارة
واحدة كانه قال لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع ايهما
غير ثابتين وهذا على ما ذهب اليه القايل وسعد الله من نفي
الطبايع الكلية ظاهر جدا وقد يتوهم في توجيهه ان هذه
القسمة لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات كان ما ليس ثابتا
في الخارج داخلا في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج
وقد توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده
قوله وحقيقتها ادراك النسبة واقعة الاولى ان يقال
اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك
والوهم بل التخييل ايضا فان ادراك خاص مغاير للتصور بحسب

الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح
وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا
حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى المتعلق والتصديق فافهم قوله
بل لا يكون هناك حمل حقيقي بل لا يكون هناك حمل اصلا
اذ لا يعقل النسبة بين شيئين بالبديهة وتكرار ادراك
شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي وتفصيله ان الشيء
الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحدة
في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد
في نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول
احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل اخرى وحينئذ لا يكون
الادراك واحدا متعلقا بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة
مع انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان ادراك الثاني
الزائل لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز
تصور النسبة بسلب الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور
المنسية والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة
لم يحتج التصديق الى التصورات الثلاث بل الى التصور فقط

احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والثاني
تصور النسبة لم يلزم اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد
عنده في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من سوهم
ذلك قايل بان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى
الرابط فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الموجود على نفسه
لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ
مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابط لا يحتاج
اليه هنا فيحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها
بالقول الى غير ذلك من المفاسد ولعل ان الفطرة السليمة تكفي
مونة هذا الحشو ومن البين ان النسبة يعتبر بين شيئين
فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا يمكن ان
يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد رجع الى
التغاير بين المدركين قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق
على متعلقه وهو المراد ههنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين
مفهوما بحسب الخ انت فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة
وقد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على

وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول و
الذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف قوله فقيل يرد عليه
الخ حمل القايل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينتفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود و
الا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشيء على ما صدق هو عليه
لتبيّنه مع ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق
المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا
وكونه حد ما بالذات متحدا هو باحد انحاء الاتحاد فيقول سمه
الحمل حد ما فانك اذا قلت ج وب متحدان فيما صدقا عليه كان
هذا حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ج وب معا فيقول
هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه
او غيره لزم حمل الشيء اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا ان
يقال هذا متحدان بالوجود مختلفان بالموجود كما سيأتي تحقيقه
قوله اذ لا اتحاد هناك الخ اقول انه لا اتحاد بينهما بالوجود اصلا
فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد لانه فانه اذا وجد
زيد فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث انها
عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض

الصادقة

الصادقة عليه باعتبار انه تلك العرض وان لم يكن اياها
من حيث ذاته فلذلك ينسب وجوده الى تلك الامور بالعرض
فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض
ومثل ذلك في الاعمى كونه مسرعا عنه وفي مثل الاسود قيام
السواد به ولو لم يكن اتحاد بينهما في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم
بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يشترط الحكم
على الاعمى بافراده وتفصيله ان معنى هو هو مقول بالتشكيك
كالوحدة كما سيصرح به المصنف فيكون زيد هو الانسان اولى
من كونه اعمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ
في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء شيئا اخر انه هو
الاخر وذلك واحد اما موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا
وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولا
في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن واحد اذ عرض ان كان
شيء واحد طبيبا وابن عبد الله موضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا الثلج والجص واحد في البياض اذ عرض ان حمل عليهما
عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو بعضه
اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او

الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات
شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع
اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان يشهد اراده هو الحكم
بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يقال في
زيد عمرو ومن حيث اشتراكهما بالنوع ثم الاتحاد في الوجود
اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات
على الموجودات او يكون الموجود احدهما والاخر موجود بالعرض
بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليها ولا حاجة
في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد
في الوجود وفي غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى
هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق والمعنى مطلق
الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق الاتحاد صدق باي نحو
من انحاء الوحدة يوجد بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا
صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات
او بالعرض وان اريد الاتحاد بالذات لم يصدق الا ان يكون
احدهما ذاتيا او بالاخر او بالنحو العرضي لم يصدق الا بان يكون

احدهما عرضيا للاخر وربما صدق الحمل باحد الاعتبارين
وكذب بالاخر مثلا الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول
كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم بالضرورة صادق
بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم
معلوما بذلك الاعتبار ممكن عرضه غير ضروري فان مصداقه
اتصافه وهو غير ضروري قوله لانه لا يتصور التغاير الخ اذا
حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج وسائر
ما يصدق عليه بنحو من الانحاء فان الاربعة زوج وعدد وغيرهما
ووجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها نعم ليست
تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات وهذا الاتحاد في
وجودها مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض قوله وجهة
الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا جهة الاتحاد وقد
يكون الموضوع وحده او المحمول وحده كما في المثالين الاولين
وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد
زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر اخر او بدون الخلط او
بالعكس وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين
ولذلك يكون مثل هذا الحمل بديهيا كانك قلت زيد الذي

ادركته الآن هو زيد ادركته امس بمعنى اتحادهما في زيد
المكرر لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم
القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المص
قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايضا قوله وما يلزم بطلانه
على تقدير صحته الخ قيل يرد عليه انما يلزم بطلان ما ادعاه
وهو قوله الحمل محال لو ان حجة بارح لبنيانه انما يدل على بطلان
الحمل الايجابي وربما يحرر دعواه بسلب الصحة عن الحمل فلا يرد
عليه ذلك على ان قوله ان يقول مقدمة ما في هذه الزاميه
لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فانقل الكلام الى قوله
هذا الزامي لكم فله ان يقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا
لا يقدح في غرضه الذي هو ايقاع الشك في الحمل قوله
والا لم يكن الحمل صحيحا الخ ايضا دفا فالشبهة انما ترد على حمل الوجود
باعتبار صدقه قوله قلنا لم فان الوجود الخ اذ ثبت ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت
الماهية للوجود يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم
يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوتها لها
في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا

مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله
وبعد التنزل عن هذا المقام اذ الزم ان يكون للماهية قبل
وجودها وجود سواء كان فيه محذورا ولا فيصح قول المص
ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها
على ما وجهه به الشارحون ولعل ذلك من المصنف شارة
الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره
عن ثبوته في نفسه وانما يستلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته
في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو
وجودها في موضوعها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان
مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود
عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه
هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده موضوعه
وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده فلذلك المجرد
فيها ايضا فالوجود الذي للجسم هو موجود به الجسم كحال البياض
والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هنا
بعد ان قال اذا سئل بل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب

انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقية انه موجود فان الموجود
هو الموجود به مطلقا هذه كلماته ويتلخص منها ان نسبة
الوجود الى الماهية ليس كنسبة ساير الاعراض فان تلك الا
يصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية
الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلاجرم ان يناخر
عن وجود الماهيه قوله فيكون حصول الوجود للماهية فان
صدقه يقتضى كونها غير موجودة ونفسه يقتضى وجودها
لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجود ايضا
باعتبار الصدق قوله لكنه ليس بشرط سلب الوجود اقول
اراد بالسلب ههنا اللاوقوع لا الانتزاع كما في العبارات
السابقة المطلقة العامة اعنى سلب الوجود عن الماهية في
الجملة قوله واعلم ان انقسام المفهومات الى هذا على تردده في
هذا الاصل فيلزم تردده في الفرد ايضا فلا حاجة الى الترك او
البحث عن العدم مطلقا كما مر في فواتح الحواشي وهذا انما
حاجة اليه هناك من تجوز بعض الاحتمالات التى منها مندوحة
عن هذا الالتزام قوله والحمل ان الوضع من المعقولات لا يشتبه
ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادها با

اطلاقا للمبدا او ارادة للمشتق على سبيل المسامحة المبهو
فان الاخص اولى بالموضوعيه والاعم بالمحمولية واما ان
قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح
بخلاف الظاهر قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه الخ
على قول من نفى وجود الكلى الطبيعى لا فرق بين السواد والجسم و
الفرس والانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل
صدقها عليه واما على التحقيق فالثلاثة الاول موجوده بالذات
بخلاف الاخرين فانهما موجودان بالعرض بوجود ما له اتحاد معهما
بوجه ما عرضى كما عرفت غير مرة قوله قيل ما سماه بوجود بالعرض
الخ الموجود بالعرض مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا
مثلا اذا وجد شيء فذاته وذاتياته موجودة بالذات وعرضياته
موجودة بالعرض قال في الهيات الشفا الوجود للشىء قد يكون
بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل
وجود زيد الابيض والامور التى بالعرض لا يحد فليترك الان
ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذى بالذات انتهى كلامه
وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون
موصوفا بالحقيقة بذلك الشىء وذلك جار في ساير الاتصافات

كما قال في طبيعيات الشفا في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت
الحال في الاين والوضع فاحكم بوضعهما في ساير الابواب فانه
يقال ان الشيء مثلا يتسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد
ليس هو بل جسم اخر يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض فيه او
جسم هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار
كقولنا البنا اسود فان السواد ليس موضوعه جوهرا مع البنا
بل الجوهر مع اللبنة عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد
وقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل موضوع
الاول شيء فيه لا لجزء منه وهو السطح فان السواد نعتقد ان
محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم ثم اعلم
ان الشيخ صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا يتحرك في الاين
بالعرض مع تصريحه بان المتحرك بالعرض مع تصريحه بان المتحرك
بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مقارن اين اول او وضع اول
او كم او كيف بل هو مقارن لشيء اخر مقارنة لا منه فاذا اسند
لذلك الشيء حال ينسب اليه كانت له بالعرض وجعل ذلك على
وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه ذو مكان وذو
وضع وقابل الحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الثاني

هو محمول

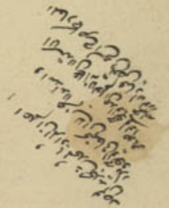
هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع
له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة يقع اليها اشارة
غير الجهة الذي كان تقع عليها الاشارة فيها او يقع له
وضع اخر بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق و
هو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون من شانه ان
يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون معا
المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل مقارنة
شيء من الاشيا الموجودة في الجسم فيصير له بسبب الجسم تحصل
بها الاشارة الى ذاته ويصير له اجزا كاجزاء الجسم فيصير له كالاين
لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان اخر
تبدلت الجهة المصابة بالاشارة فاذا حصل له وضع اخر
تبدلت حال جزء ما فقيل انه قد انتقل في الاين والوضع هذه كلها
ملحقة بحسب الخارجية واقول لما كان الاتصاف بالعرض
راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة
متحركة بالعرض فعلا فانها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن
تعلق المقارنة التي بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المخالطة لمادته
على انه قال في جواب سوال من قال لم كانت النفس يقال لها ا

يتحرك بالعرض في الاين ولا يقال انها انما تسود بالعرض باسوداد
البدن لان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بما يعرض
صح الاطلاق هنا ايضا اذ ذاك اذا كان السواد في العضو الاول الذي
فيه النفس بعينه وان كان احد الامرين اوضح في العبارة ولكن
ظهور نقله ما فيه النفس ان كانت منطبعة فيه اكثر من ظهور
ساير اسبابها لانه وذلك لان الناس يحكمون بان الجسم قد زال
عن اصابة الشارع ما زال الى بعد فصار اليه اشارة اخرى بحيث
لو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود
كان محسوسا او غير محسوس ولا يوجبون التسود الا لقابله و
لغلبة ايجاب الحيز عندهم لكل شيء لا يؤمنون بموجود لا اشارة
اليه فهذا هو السلب الذي اختلف به الامران عند الجمهور ولا
سبب غير واجب فمقتضاه غير واجب الى ههنا كلامه ولك ان
تقول كما ان ذلك غير واجب فيكون المتحركة بالعرض منحصرا في
القسمين اللذين ذكرهما ايضا غير واجب فانما يقتضيه ولو انحصار
المتحرك بالعرض فيهما اليهما شان غير واجب فان اراد ان الجمهور
لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين فالعلامة
المعتبر في ذلك الوجهين وكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على

النفس

النفس كما اعترف به الحق والحق الذي لا يتكلف فيه ان الاتصاف
بالعرض لا ينحصر بذاته فيما له علاقة معينة نعم المتعارف الخاص
او العام قد يخصصه في بعض المواد ببعض العلاقات كما في الصورتين
المذكورتين واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما يأبى عنه المتعارف
فانك تقول تحركت من ههنا وكذا غيره من صفات البدن بنسبة
الى النفس نعم يصح سلب التحرك بالعرض على الوجهين الخاصين من
النفس لا سلبه مطلقا ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز في التحرك
بالعرض في نفس الاتصاف وظاهر ان المجاز في صورة الوجود الكسبي في
جعل المدلولية بالعبارة وجودا الا في نفس الاتصاف نعم لو وصف
مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال عليه في الخارج كان
من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا او غير متعارف و
ليس الكلام فيه بل في ان تقسيم الوجود الى الكسبي مجاز وان قسامه
في الحقيقة ايضا الا غير فتأمل قوله لا يقولون بانعدام الاجسام
هذا بناء على نفي الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر
الفردة كما هو مذهب المتكلمين ظاهر وكذا على مذهب المحققين
قال بان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تعدم بعينها
حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري فالاجسام قبل بلغي

في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا نفخ
فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
الزايلة فان قيل فيكون تناسخا قلنا الممتنع عندنا هو انتقال
النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن متألف من عين مادة
هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزايلة فان
سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما
هو في المعنى لا في الالفاظ **قوله** يعني لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه الخ القايل ان يقول لو تم هذا الزمان لا يوجد
المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكره وهذا
النقض اكثر مما ذكرا ورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات
في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ثم لم يعدم وسيوجد
في وقت اخر وعلم ان ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما
اذا عدم فليكن ا الموجود السابق وليكن المعاد الذي حدث ب
وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدث والموضوع و
الزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يمتاز ب عن ج في
استحقاق ان يكون ا ب منسوبا اليه دون ج فان نسبنا ا الى ب



متشابهين من كل وجه الا في النسبة الاولى التي ننظر هل
يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس
ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى
لب دون ج لانه كان ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واحد المطلوب
في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان ب ج بل اذا صح مذهب من
يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث
ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن بان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوده اخرى واذا
لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم وجه ثابت لم
يكن احد الحادثين مستحقا الا ان يكون قد كان له ا وهو الموجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او مكرر
ولا واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون
الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان ا ب
موجودا واحدا وذاتا بائنة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
موجودا واحدا وذاتا واحدا او بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين
فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بطل له الاثنينية في الصرف
لا غير هذا كلامه ولذا فيه استشكال على امتناع اعادة المعدوم بامتناع الحكم

على المعدوم كما فرع المتأخرين وكيف يتصور من عاقل مثل
هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد
الذات وبطلانه فلا يكون موضوعا للوجودين والعدم سيما
واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد
عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان
كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود ولا فهو عين النسبة
التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقدانه الا
لانه يوجب الاثنينية الظاهر ان ذلك مقصد المصنف وكلامه ظاهر
الانطباق عليه من غير كلفة فان ظاهره قوله فلا يصح الحكم عليه
العود انه لا يصدق في الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما فرع نعم يبقى ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان
يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود
فيندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتسبة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه
فليست ايا مطلقا بالفعل فتامل لي والجواب انه لا معنى
لتخلل العدم الا معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه

مسبوقا

مسبوقا وسابقا للشيء الواحد بعينه بالسبق الزماني فانه
اذا جاز الاعادة تكون سابقا على عدمه وهو مسبوق بذلك
العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات
ومن ههنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة انما
هو الزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان
العدم زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم
بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم
وهو بعينه مسبوق فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم
بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان
الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الحاصل
لكل شيء هو بعينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ
نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز
تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا هوية لها
الا باعتبار الوجود ثم على ذلك تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية
والوجود جواز الاعادة قال الشيخ في التعليقات لو لا يكون
الوجود بنفسه معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث

ايضا مغايرا فيكون هنالك وجودان لا وقتان ولا واحد وا
اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية
وكيف يكون ابتداء ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول
ثم قول لمن تريد ان يهرب عن هذا منهم ونقول الوجود صفة
والصفة لا توصف ولا يعقل ولكن لشيء ولا موجوده
وان للوقت او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل
حتى يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم فقد يجعل المعاد غير معاد
ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حال لنا ان اصل الاقوال ملفق
يفضحه البحث المحصل هذا لفظه ولما كان الشيخ بدل ابداهة
المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع
قوله لم تم هذا الدليل الخ لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان
البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين
الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه
في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق باللحوق
اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في زمانين
بالواسطة لا نفس الذات من حيث انها مستمرة فتدبر قوله حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة اقول لم يظهر من عرض

وحدة الجهة وانما يظهر لو قال لو جاز اعادته لجاز اعادته
مع جميع عوارضه وحينئذ فانه كما علم من كلام الشيخ وحينئذ
يبقى منع الملازمة قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض
الغير المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض المشخصة
لا يدفع الاحتياج الى زمان اخر لان ذات الزمان الواحد موجود
قبل وبعد على هذا التقدير قوله وايضا فانه اشكال
بمقدمتين لا يجتمعان اقول لجواز الاول قوله لم يصح قوله
كان المبتدأ في زمان سابق الخ قلنا اذا فرض اعادة المعدوم
بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت ضرورة
ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية
والبعدية الى زمان اخر يكتنفه فيلزم اعادة ذلك الزمان
ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذن الفرق بين
الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين عرضتاهما وقوعهما
في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات
وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو تمت فلا
المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية
اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر انفا فان

الوقت من المتشخصات منافياً له وقد وضح ان الاول حتى فيكون
الثاني باطل ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو
المطلوب فتامل قوله اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه الجواب
اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي
هو من متشخصاته ولو اعيد الزمان الى اخر ما قال وانت خبير
بان اثبات التالي في هذا التقدير مبني على كون تقدم المبتدا
على المعاد زمانياً مع كون ذات المتقدم والمتاخر واحداً
فلا يكون ذلك التقدم الذاتي ذاتياً بل لوقوعه في الزمان
وفي التقرير الاول مبني على ان التغاير بين المبتدا والمعاد ليس
بالماهية ولا بالوجود ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية و
البعدية واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين بالماهية والوجود
والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية فيه الا لوقوعه في
الزمان فكما ان وقوع المبتدا في زمان سابق والمعاد في
اللاحق في هذا التقرير لازم من فرض الاعادة فكذلك في التقرير
الاول فهما متساويا الاقدام في عدم ابتنائهما على المقدمة
المنافيين وقد عرفت اندفاع الاول ابعض التقرير الاول
قوله فانا قاطعون بان زيدا الخ اقول لعل من جعل الزمان من

المتشخصات

المتشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية
مدخلاً في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم يبق التشخص وان الان الحدوث مدخلاً في تشخصه
ولما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله
من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعة وسيجيء المنع
المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون الزمان على
الوجه المذكور متشخصاً بل لو كان لازماً لما هو الشخص لتم الدليل
على كون ايضاً قوله ويحكى انه وقع هذا البحث الخ راس في
الاسولة التي سالها بهمنيار على الشيخ بالدليل على بقاء الذات
في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى
الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من
الشيخ كلاماً فقال الشيخ في جوابه كيف تجعلني المسموع
منه مع تجويزك تبدل الذات قوله ولو سلم فلا نم ان ما
يوجد في الوقت الخ لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض لذاته وانها كانت تعرف في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان
يكون متصفاً بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفاً
بالمسبوقية لغرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدا لكو

واتصافه بالزمان الاول ومعاد العرض للاعادة **قوله** والجواب انه
اراد بالمثل الخ انت خبير بان هذا انما يرد على تقرير المتاخرين كما
ذكره الشيخ واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على اخذ
امكان هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا
امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز لكان احدهما
هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن هذا مع
انا فرضنا معادا يكون بعينه هو المستانف المفروض فلا يكون معادا
قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بالعوارض الغير المشخصة على تقدير
عدم الامتياز بالماهية والتشخص بكون ما يعرض لاحدهما عارضا
للاخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا **قوله**
على انه كلام على السند الاخص يعني انه متوجه على قوله فان
المعاد ما فقد وجده فعدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك
ولو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على
تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص لا يتصور الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا فح يكون ذلك الشخص مع بعض
العوارض غير النفسية مع عارض اخر غير مشخص مع عارض اخر فلا
يصدق الحكم بانه مبتدأ لا معاد او معاد لا مبتدأ فلا يتصور

العلم بالامتياز اصلا فتامل **قوله** اذ قد يسند المنع بان الماهية
المعدوم الخ لا يخفى ان هذا عبارة المنع من غير تكلف **قوله**
لازما لها اي جميع الانفكاك عنها بعد حدوثها مطلقا **قوله**
فيقول هذا القائل الخ وفي النسخ عنده لفظ هذا القائل و
لو رايت بما يحسم مادة الشبهة اذ لا مقصد في ان مقصد القائل
انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا وقبل
ممكنا كما قيل في التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه
ممتنعا وفي زمان وجوده وايضا كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود
الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود
الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف
بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالزمان في زمان وجوده
فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله
الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوزنا وكان حق
العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحث اشتراكها
في اقتضاء الذات الواحدة اياها وقوله ولو جوزنا الخ معناه انه
لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني
بناء على اختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف في ... اعتبر في

الموضوع او فى المحمول وحكم باختلاف امكان واختلاف يجرى
فى الحادث الان ظاهر عبارته اشبه بالانشاء على الوجه الاخير
والذى يحسم مادة الشبهة ان يقال لا يمكن كون الحادث ممتنعا
وجوده فى زمان عدمه فى زمان اخر الا بان يعتبر الاختلاف
فى جانب الموضوع ولا بان يعتبر فى جانب المحمول اما الاول
فلان الموضوع وهو الحادث يوصف قبل ان الزمان محتاج
فى ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثانى فلانه
بذاته الموجود فى وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا فى
ذلك الوقت دائما هف قوله يعلم بالضرورة ان لا اثر للاحكام
فى هذا الامتناع مم بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة
فى مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه
يمكن اجراء نظير ما ذكر فى استلزام ازلية الامكان امكان
الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع
فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع
ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشأ الامتناع والا لم يتصف
ممكن بالدوام قوله ان اراد زيادة استعداد الى قوله وان اراد بعد
زيادة استعداد من البين ان الشئ اذا حصل بالفعل من المادة

من جميع مراتب استعداده واما اليس فى المادة استعداده
اصلا لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابلية الوجود ثابتا
اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينتقص عما هى عليه بالذات
من قابلية الوجود فى جميع الاوقات ط كما قرر الشيخ انفا
ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين فى هذا الا
قوله وجه اخر اقناعى الخ الاصل هيهنا ان كان بمعنى الكثير
الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا
غير ظاهر وان كان مما لا يصار عنه الا بالدليل فهو بط
لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع ليس منهما
اصلا بهذا المعنى بل كل منهما مقتضى ماهية موضوعه فما
لم يقم دليل على ان الشئ من اى شئ لم يعلم حدها وما قال
الحكماء معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه
لا ينبغى ان ينكر بل يترك فى بقعة الامكان العقلى والى
امتناعه الذى مرجعه الاحتمال لانه يعتقد امكانه لدا
ينبهك على هذا يفسده بما لم يبعد ذلك عنه قايم البرهان
وكيف يتوهم ذلك وقد كرر الشيخ فى كتبه ان من تعود ان
يصدق فمن غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم
اعادة جميع اشيائه من الحوادث المتسلسلة من غير نهاية
وهو باطل ويمكن ان يمنع لزوم اعادة الاسباب لجواز ان يعود
باسباب اخر متناهية فقط او منضمة الى تلك الاسباب
السابقة المتسلسلة قوله والامكان بهذا الاعتبار يجعل
الاتفاقية هي كيفية الرابطة وتسميتها فالمعنى الرابطي ماخوذ من
تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات قوله لازما في نفس الامر الخ
اقول من البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا
لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنه فكان
ممكنا الانفكاك واما امكان انفكاك اللزوم فيستلزم امكان
انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم
لازما ومع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله
اذ لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتأتى ذلك لو كان اللزوم
موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما جاز انفكاكه فالاحال
عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم
يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظه
وهو مما يجب ان يرقم باقلام الافهام على الواح الارواح قوله

فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية الخ فمن اسلفنا
في هذا الموضع ما يبتني ويترتب على ذلك ولا باس ان نفصل بعضه
فنقول ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما
ينتزع هي منه وليست موجودة فيها بصور متغايرة وان الوجود
الذي هو مقتضى صدق القضية الموجبة اعم من الثابت في
الاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها
وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه
كوجود الجسم ولا كوجود جزء المتصل الواحد لوجود كله
فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان
احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي
عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة
صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس لها وجود منفرد عن الكل بل
هي موجودة بوجوده وان كانت القضية ذهنية اقتضى
صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء وكما ان
خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود
كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم
على الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به الحكم

على الغرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات
الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود وهذا كما
ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة
بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم شيء لاخر قد
يكون الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع
انفكاك اللازم عن الملزوم وجوده بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه
انه يمتنع وجود الجسم بدونه كونه بحيث يمكن ان ينزع منه
الانقطاع فان الانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم
لوجوده وقد يكون بحيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين
ومن هذا القبيل لزوم الملزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن
صحة انتزاعه الا وهو يصح منه انتزاع الملزوم للملزوم ههنا
وهكذا فيكفي في صدقه هنا التجرد عن الوجود على صحة انتزاع
من موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان
وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع قوله اللزوم لازم
موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم
هو امتناع الانفكاك فهو سالبة في المعنى ولكن هذا جواب

جدلي والعمدة في الجواب ما سبق انفا وسالفا قوله وهو ان
ما في نفس الامر يجب الخ اذ تغاير ان اراد مطلق المغايرة فهو
هي متحققة ههنا بحسب المغايرة بالذات فمم وكان فصلنا
وكانما فصلنا الكلام في مواضع مما سلف قوله وكان الا
الخ هذا بناء على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال
على وجود الامكان ظاهر والظاهر ان المصنف بصدد نحو من
الاتصاف بالامكان بحسب العقل واستدل على كونه امرا
عقليا اي من الصفات التي تعرض الاشياء في العقل وهي
المعقولات الثانية وحينئذ تتلائم اجزاء الكلام فان
السابق واللاحق احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه
ما ذكر قوله وتقرير الجواب الخ فما اشتهر فيما بينهم ان اختلاف
الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصور الاطراف
كما يشعر به عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب فلك ان
تمنعه لجواز اختلافها انفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات
بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الفرق من النظم وغيره
بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الالحان
المنتظم والمنافر قوله لما عرفت من ان النسبة في الممكن

الخ الا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بوجوب
الاستواء للممكن لغيره بديهي وان ذلك من كيفية كتصور
الاطراف فى شىء بل ربما كان تصور مع وهم ما يتساوى نسبته
الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بحاجة ما
يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة
الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام باختلاف
العنوان بل نقول بان فى النفات ان فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا
الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط
الذى ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا
الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا يقول الحكم بتركب الجسم
من الهيولى والصورة بديهي وخفاه لخفاء تصوره من حيث
انه متقدم بسلب الانفصال انفعالا الا بالكلية وليس
مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور
وتصور التاليف من الهيولى والصورة ونسب اليه جزم العقل
بانه متالف منهما من غير استعانة فى هذا الحكم بشىء خارج عن الطرفين
وقس عليه جميع المطالب النظرية **قوله** النالى ان التاثير اما
فى حال وجوده الخ الظاهر ان يقول اما بشرط وجوده او عدمه لئلا

لا يرد ظاهر الجواب المذكور **قوله** فلان الانسان لو كان انسانا
الخ فيه نظر لجواز كون الشى لازما بيّنا للشى بالمعنى الاعم مع ثبوته
له بتاثير المؤثر فلا يقع الشك فى ثبوته له مع الشك فى وجود
المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني لكل ما له
سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلو كان مؤثر لم يتيقن كليا
الشك فى وجود مؤثره وقد سبق فى تلك المقدمة كلام فالمراد
فالمراد بالشك ما يقابل اليقين وهو هذا المعنى بهذا المعنى لكن
بهذا المعنى وحينئذ تتم الملازمة بناء على تلك المقدمة
فى بطلان اللازم نظر سيجى **قوله** فان الانسان انسان فيه
انه ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغير ملكى
يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسلب المؤثر انما يلزم منه
عدم الواسطة فى التصديق وان اردنا نجزم بانه ثابت
لنفسه على تقدير انتفاء الاعتبار يرجع الى ما ينقله
ويعرض عليه والجواب باختيار الاول كما هو ظاهر العبارة و
اثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة الذى ذكرت انفا
قوله ممنوع بمنع الاستحالة الخ لما كان ثبوت الشى للشى ثبوته
لنفسه فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات

عنه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت السالبة المطلقة
او ممكنا غير صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا
لم يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه ولا خفاء ايضا
في انه يتضح في بطلان التالي في لتغير الاول لا يخفى لانه
لما علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الا
مستلزما لاحتمال ذلك السلب وهذا مما سبق بل الوعد
ومعنى تأثير فيها ان يجعله موجودة هكذا وجه الشارحون
والظاهر ان مقصد المص ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية
لا بكونها هي ولا بكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتوضيح
ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء والماهية ليست
مجعولة اياها بل مجعولة اياها بمعنى ان نفسها تابع للجعل و
ان صح ان يقال ايضا وجودها تابع له كما ان عند اثر الفاعل
هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها الفاعل متصفا
بالاتصاف بذلك الاتصاف فكما ان الاثر الاول عنده هو
الاتصاف لا بمعنى انه جعل شيء بل جعله في نفسه والاتصاف
الاخر مترتب عليه كذلك الاثر الاول عندهم هو الماهية
لا بمعنى انه جعل شيئا بل جعله اياها او غيرها بل جعلها في نفسها

وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا مترتب عليه وقولهم
العقل يحكم بانه جعلها موجودة لا يدل على ان ليس للماهية
نفسها اثر الفاعل كما ان العقل بانه جعلها متصفة بالوجود
او متصفة بذلك الاتصاف وهكذا ولا يدل ذلك على ان
الاتصاف ليس اثرا به وقولهم العقل يحكم بانه يجعلها اياها
على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل الما
اعني جعلها اياها على نفي جعلها اياها في نفسها والفرق بين
الجعلين مما لا ينبغي على من له بصيرة وان شئت زيادة توضيح
للمرام فاستمع لما نتلي عليك من الكلام وهو ان التأثير قد يكون
اختراعيا اعني بافاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض
على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذي هي
موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التأثير بخصوصه يستدعي
مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني الايجاد
عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا اليه بل هو جعل بسيط
عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء
فقط هذا هو التأثير الحقيقي في الشيء والاول هو بالحقيقة
تأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر هو الموجود وغيره

فاثرهم بالذات هو ذلك الاتصاف وانما كان المتعارف هو ان
التاثير الاول وكان في تصور هذا النوع غموض لم يفهمه الكثيرون
وحصروا التاثير على المعنى الاول ولم يعلموا ان ما يفيده
الفاعل شيئا يجب ان يكون له هويه مسبوقه حتى يمكن
بعدم شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المصنف
من غير تكلف قوله وكان ما كل المشمس فعال الجاعل الى قد
علمت انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش
قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون ولعله نفى الجعل الاول عبر عن الجعل الثاني
بلازمه لانه لم يفرق بين الجعلين فتامل اقول لما كان ثبوت
النفس فرع وجوده كما قرر الشيخ قبل هذه فالجاعل جعل المشمش
موجودا اذا لم يوجد لم يكن مشمشا فمراده انه لم يتعلق
الجعل به بلا واسطه لكن هو مستغن عن تاثير جديد يبقى بعد
وجوده من يقول ان اثر الفاعل هو الماهيه كونها موجوده ايضا
مستغن عن التاثير الجديد بعد التاثير في الماهيه وان
كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول الاولى وبالذات
كما في كونه عندكم قوله خصوصا اذا كان لعدمها الح محقق

على ممتز ان انظلام البيت لانتفاء السراج قوله فهي بعضها محتاج
الى في تلك اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير
عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان المؤثر بعد البقاء
للممكن الباقي فيه ان ظاهر اختيار الشق الثاني فان البقاء
امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذوره وهذا الشق الذي
هو عدم كون التاثير في الباقي بل مع تجدد ورد الشق الاول
وتحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه الظاهر ان يختار
الشق الاول ويقال المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل
مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق بامر مستمر له اعلى تقيد
في الزمان الثاني يحصل لوجود الذي كان حاصلا فكلاهما
واحد وكذا التحصيل بهذا المعنى هو الاستتباع لا غير ويختار
الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التاثير في الباقي وانما يلزم
لو لم يكن ذلك المتجدد وهو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ حينئذ يكون التاثير
في الباقي بل لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك ولنزد توضيحا
لهذا المقام الح قد اورد القوم ههنا سؤالا تقريره ان الذي
ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده
على ان عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان تكون موجوده في

زمان وجوده لجاز ان يكون حال بقائه معللا بعلة
كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة
لوجود العلة بعد انقضائها وعدمها اما بالذات او ما
يتعلق به وقد سبق بها واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة
المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة في الحال
فيما لا يوجد الا في ثاني الحال فاتصافها بالموثرية اما في
حال وجودها او في عدمها والثاني ظ لاستحالة تاثير المعدوم
حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول تاثيرها اما في حال
وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث ظ لو
وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان
لما كان عبارة عن وجود العلة فلو كان حال عدمه لزم وجوده
حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود
المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فتوهم
فاسد لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام
في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل الماهية اقول
للسائل ان يقول لا نسلم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو
وجود الشيء متبعا لوجود اخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول

سلمنا

سلمناه لكن قوله فلو كانت موثرة في الحال فيما لا يوجد الا
في ثاني الحال مغلطة لان الكلام في بقاء المعلول بعد
انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد
انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده ولا انقضائه معا وحينئذ
فنختار ان اتصافها بالموثرية حال عدمها قوله والثاني ظ لاستحالة
تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة قلنا الكلام في
انه لم لا يجوز ان يكون حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة
قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في
الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البداهة فيه اي
البداهة على انه حينئذ يلغو المقدمات والترديدات و
نختار ان اتصافها حال وجودها قوله تاثيرها قوله حال
وجود المعلول الخ قلت حال وجود المعلول ان لا يكون الشيء
بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة وما
بعدها حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام في حال
القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد المعلول حال بقائه الى
علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال من غير تعلقه عدم المعد
في وجود المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي

محقق ان لنا اخير سواء كان في الوجود او المستمر فهو تاثير في
نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث
انما يفيده العلة الوجود من هو وجود لا من حيث هو وجود بعد
ما لم يكن ولهذا لا يصح ان يقول ان شيا جعل وجود الشي
بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بل بعض
مقدور واجب لا ضروري ان لا يكون بعد عدم وبعضه
واجب ضروري ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو
وجود تلك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو
انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل له في
الهيات الشفاء انا نقول تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات
في نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى تاثير جديد
بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في
تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة
تاثير المعدوم في الوجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
اذ على التقدير بين التاثير في نفس الوجود والوصف اثر
اخر كما فصل فاللازم عليهما استناد الموجود الى المعدوم و
هو مما ينقبض عنه صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا لبعض

ان التوضيح الذي اورده الشيخ لا يعني بحسم مادة الشبهة فاحسن
تدبره قوله اي لو امكن موثر قديم الخ القرينة على ارادة القديم
ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا
ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من هذا
التعليق انما يظهر فايدته اذا فرض الكلام في الصانع تعالى
بان يقال استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه
موجبا وغرضه ان النزاع انما هو في كونه تعالى لا مكان
الموثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فايدة في هذا القيد
قوله يعني انما قيدنا الموثر الخ اشار بهذا التفسير الى انه
ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى
في هذا الحكم اصلا واستناد القديم الممكن الى المؤثر هو
الذي يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب للاحتراز
وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على
قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط قوله لما سياتي قال الشيخ
في الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان ما بينه في موضعه هو
ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات او
ما ذكر منجه الا ان يتكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سواه

ثابت يقينا لما سبق الى من حدوث الاجسام وان ادلة وجود العقل مدخوله وح فيتوجه قوله فيما بعد ولا يتعلق الحادث الى مادة ومدة والالزم الكفر بان المادة والمدة حادثان لكن له برهان حدوث الاجسام على حدوثها ولا تسعان فيه بان كل ما سوى الله تعالى برهان حادث قوله وكان في قوله لا نعني بالقديم الا ذلك وبوتيد قوله والمعتزله وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى قوله والمستقل بالانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه تكفيرهم الا ترى ان المجسمة المبلكفه لا يكفرون على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية بل هذا الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذات ونفوا كونها ذوات فلا يحكم بهم في نفي التكفير والمجسمة عكسوا خواص الجسم فلا يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكما ان شنيعة النصارى بالحقيقة انما هو الذات وكذا ما يشنع المجسمة انما هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم و الذات معلومان بامارات والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان قلت انما كفر النصارى

باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والمبلكفه لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعالى بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر قوله اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى مسبوقاته لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا هناك قوله ان اراد معروض القبليه بالذات الخ هذا وارد على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة انية الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات و الايام وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي عندهم وان كانوا ربما جاوزوا التنبيه عليه بعرض الحركات المعينه كما هو المشهور وغرضهم هنا اثبات تقدم على كل حادث حتى يلزم ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ههنا امرا يقتضي لذاته التقدم والتاخر بل على مقدمة على كل حادث قوله بل الجواب ان ماهيته الخ بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد مرتسم في الخيال من الان السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقرار وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقرار و

ارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه المفروضة متعاقبة
في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط
المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة
الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة
بان الزمان الممتد غير موجود عندهم في الخارج فانه مقدار
الحركة بمعنى القطع وهو امر مرتسم من القطرة النازلة في الخيال
فوجود اجزائه فيه ايضا محال الا ان اجزاء الزمان زماني فمن
ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا
بد له من دليل لان تلك الملازمة غير مبينة فما يدريك لعلها
لو وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض
الغير القارة وجودها لا يستلزم اجتماع اجزائها لا محالة
فتامل لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات بالاوصاف
لا بد له من علة كذلك الامور الاعتبارية باوصافها
فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على هذا
وجودها كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان
كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء

كانت موجودة او لا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الاخر والاول ان يكن
يقتضي ذلك او ماهية التوسط الذي برسمها يقتضي ذلك
تقدم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة
يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم
منها على بعض وفوق هذا كلام اخر وهو انه كما ان الكم المتصل
مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك
الزمان مقدار الحركة فيه نظر اذ لم يكن الامكان كذلك
فانه وان كان بالكنه هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له
سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض
الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي المتقدم والمتاخر لا ان من
ذلك الامتداد وحدا ان مفروضان فيه والكلام في انه لم
هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر والكلام في انه
هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع
ولا شبهة في ان هذا الجزء لا يحصل بدون ذلك فحاصل
السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا هذا وما يقولون
في الجواب تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان

يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة وانما
له حقيقة غير عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له على ما في شرح المصنف
للاشارات وقد اخذه من كلام على الرضا الذي ذكره الشيخ ثم
لم يحرر الجواب ولم يفصله على ما هو دابه في تلك الكتاب
قوله وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها
للموصوف بها في الخارج كالتقدم وغيره لتم الاستدلال
وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه
لا يوصف به المعدوم حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان
اتصاف المادة واقترانها به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة
فما محل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا اذا كان
الماهية بنفسها محل الحقيقة امتنع حدوثه كما في المجردات
ذاتا وفعلا وهذا ظاهر اذا امتنع التبدل في الذوات
وكانت التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف الى
اخر سواء كان الوصف عرضا او جوهرا وربما ادعى بعض قدماء
الحكماء بداهة هذا الحكم فتامل قوله وثانيهما ان المراد الخ ذهب المتأخرون

الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة
في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا بظاهر
عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم
ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في الطبيعة
مثلا مغاير لكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة الى
فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تواردت عليها مما لا دليل عليه
بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري لكنه مغاير للامكان
الذاتي بوجه لما سبق وعلى تقدير ذلك كيف لا يستلزم وجوده
في الخارج فان القدماء يتسامحون ولا يفرقون بين الموجود في
نفس الامر وفي الخارج وربما يوجه الدليل الامكان الاستعدادي
من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى شيء حدث بعد ما
لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذن
من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا بد من
امر اخر يكون حاملا للتغير وذلك ان تقول التغير من جانب الفاعل
لا بان يبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام
امر حادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث من
غير ان يستقر مادة مستعدة له قوله اذ الفاعل بالاختيار كذا اشتهر بين

المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة
من دون مرجح اخر جائز وانما الباطل هو الترجيح من دون مرجح وفيه
نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح
لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان تعلق الارادة
بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك
التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتامل
انه لا حاجة لهم الى دفع التسلسل في غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة
يحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود
الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان و
المراد حادث **قوله** واما ممكن فيستند الى الواجب الخ وفيه بحث
لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين فاذا وجد
ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وذلك لا يكون فاعلا لذلك الحادث
المانع عنه بل يكون فاعله قديما اخر لئلا يلزم استحالة هذا
الحادث لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول
له ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتامل وحديث صفات الواجب
قد مر مرارا منها في بحث كون وجود الواجب عينه حيث نقل عن
بعض المحققين ان صفات الواجب ليست اثارا له بل هي لوازم

له مر ثم عند قوله ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب
لو امكن حيث قال في جواب استناد القديم الممكن الى المؤثر
محصله ان الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته القديمة موجب
ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء و
المعتزلة مر ثم عند قوله ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال
صفاته تعالى عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم موجودات قديمة
وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما مثبتوا
الاحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة وان فروا عنه
لفظا والغرض من هذا الكلام دفع ما يرد على قوله لما كان
الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن شيء من معلوله قديما و
حاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم كون بعض
معلوله قديما وكونه موجبا بالنسبة الى ذلك البعض واما
على المصنف فلا **قوله** اي الحاصل في القوة العاقلة المعقول
اعم من الحاصل بالقوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضرة بذاته
عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه
من التفسير هذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا
فان الحاصل المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم

مباحث الماهية

النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هنا
التخصيص لترتب عليه ان لا يكون بل انما اراد ان الماهيه
لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقه قوله اى على ما ينافى
تلك العوارض هذا البيان لا يجرى فى لوازم الماهية فان
الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاول لا قتضائه
فى السلبية على ان العرضية مثلا فى انها ليست الا مربسبب
وما عداها مغايرلها بحسب العقل قوله فلو كانت لو حده
نفس حقيقة الانسان لقايل ان يقول الانسان الكثير له وحده
فالدليل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة المقابلة
الكثرة ويندفع بان يقال العقل الكثير من حيث انه كثير انسان
وليس من حيث انه كثير واحد بمعنى ان حيثية الكثرة منافيه
لحيثية الوحدة وغير منافيه لحيثية الانسانية فلا يكون
الوحدة عين الانسانية ولا جزؤها فتامل قوله اى بحسب الحال
الانسان ليس من حيث هو الخ من البين ان الانسان مثلا اذا
نظر اليه العقل ملاحظا اياه فقط مغمضا عما يكتنفه من
اللواحق لم يجده الا انسانا وان كان فى الواقع محفوظا
بعوارض كثيرة فتلك العوارض مساوية بينهما من هذه

الحيثيه لا بحسب نفس الامر مطلقا ومصداق هذا اى
ان ليس شىء منهما ذاتا ولا ذاتيا اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه
بحسب هذا النظر فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو
بالف بتاخير الحيثيه كان صادقا لانه وان كان بحسب
نفس الامر لكنه ليس بالف من هذه الحيثيه وسلب الثبوت من
تلك الحيثيه لا ينافى الثبوت من حيثية اخرى واما اذا
قدمنا الحيثيه كان معناه انه فى حد ذاته ثابت له اى مربوط
لان سلب ايضا من العوارض التى ليست معتبرة فى حد ذاته
فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد من تاخير الحيثيه
والحاصل ان الماهيه من تلك الحيثيه مسلوب عنها جميع
ما عداه فيصدق سلب جميع المفهومات عنها هذا الا
حتى سلب السلب فانه كما انه ليس فى حد ذاته الا هو
الذى تحقق وليس فى حد ذاته ليس على ذلك ان ذاك
اليس عينه ولا جزؤه فكذا ليس عينه ولا جزؤه فالموجبات
كلها كاذبه من هذه الحيثيه والسوالب باسرها صادقه بعد
السلب والى هذا نظر الشيخ فى الشفاء حيث قال فان سئلنا
عن العرضية اوليس الى هل يمكن الجواب الا السلب لاى شىء كان

ليس على السلب بعدم حيث بل على انه قبل من حيث الى السر
يجب ان يقال ان الفرسيه من حيث هو فرسيه ليس الا الف لا
ليست فرسيه او لا شي من الاشياء فان كان طرفا المسئله
من حيثين لا يحمل منهما شي لم يلزم ان يجيب عنهما البته ولهذا
يفترق حكم الموجب والسالب والموجبين للنتيجه وفي التعصير
وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم السالب معنا انه اذا
لم يكن الشي موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الاخر
وليس اذا كان موصوفا به كان ماهيته هو فانه لطرفا كان لا تباين
واحدا او ابيض كان هويه الانسان هو هويه الواحد لا الابيض فاذا
جعلنا الموضوع هويه الانسانيه من حيث هي انسانيه كشي واحد
وسئل عن طرفي النقيض فقيل اهو واحد او كثير لم يلزم ان يجاب
لانهما من حيث هويه الانسانيه شي خير كل واحد منهما ولا يوخذ
في حد ذلك الشي الا الانسانيه فقط واما انه هل يوصف
بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا محاله انه يوصف بذلك
ولا لكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانيه فلا
يكون من حيث هو انسانيه هو كثير بل انما يكون ذلك شي يلحقه
من خارج فاذا كان نظرنا اليه من هو انسانيه فيه فقط فلا يجب

ان نشوبه بنظر الى شي من خارج يجعل النظر انظرين نظر اليه بما هو
هو ونظر الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون
الا الانسانيه فقط ولهذا ان قال قايل ان الانسانيه التي
في زيد من حيث هي انسانيه هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول
لا وليس يلزم من تسليم هذا ان نقول فاذن تلك وهي هو واحده
بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب
ان تلك الانسانيه من حيث هي انسانيه فقط وكونها غير التي في
عمرو انتهى كلامه وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل
الذي لان فيه مدفعا عن الاوهام الفاسده التي عسى تعرض
للناظرين قوله لان هذه الصغرى قد يكون للايجاب العدولي
فيهنا تحقيقه ان المتبادر منه الايجاب العدولي وقد
اشار اليه الشيخ حيث قال فان سالنا وقال السيمرغ محسوس ويعوق
انهما ليست كذا وكذا غير كونها انسانيه بما هي انسانيه فنقول
انما لا يحسب انها من حيث هي انسانيه ليست كذا بل يحسب انها من حيث
من هي انسانيه كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق لا يقال يمكن
حمله على السالبه المحمول التي اعتبرها المتاخرون وجعلوها مساويه
للسالبه البسيطه لانا نقول مساواتها لها على فرض التسليم انما

يكون اذا كان معناها سلب الثبوت بحسب نفس الامر لا بحسب
الحيثية كما علم مما مهدناه انفا وعلم انه ليس لهذه القضية في
كلام القوم عين ولا اثر بل هي مداخلة في المعقول ولذا عندهم
وانما هي من مخترعات المتاخرين والذي ادعوه من ان العقل
يستثني من القضية القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم
ثبوت المثبت له مثل هذه القضية تحكم لا دليل عليه بل
نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو
البتوتي لا بخصوص المحمول قوله فلا يستحق الجواب الخ لان مثل هذا
السؤال طلب للتعيين بعد ثبوت احد الامرين والوضع المبني
عليه السؤال فاسد وكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي
مقتضاه فاذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون ما يحقق
جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب بهما بل نفيهما على
الوضع المبني عليه السؤال قوله فمورد التقسيم الماهية الخ يمكن
ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الكتابة
مثلا وان كان معتبرا من حيث هو ان العقل ينظر اليه من غير نظر الى
هذا الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو
الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان المعتبر على هذا النحو

ولاشك ان هذا الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا
النحو من هذا النحو اعني من هذا المفهوم هو بعينه فرد هذا المفهوم
نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي
صحيحة مع ان الانسان هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمة
الى الانسان المعلوم والى الانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم
الذي هو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم
قسمة الشيء الى نفسه والى غيره لو قلنا الانسان مع الوصف وقسم
طبيعة الانسان الى بعضها فتامل قوله من غير حاجة الى اعتبار امر
الخ لا يخفى ان قوله مجردة وقاعدتها ما عداها نظاهر منطبق على
الماهية لا بشرط شيء ثم يحتمل ان يكون بالحذف اشتراط عدم
اخر فلا بد من نسبه بقوله بحيث الخ لبيته فع الخلاف قوله ولعل
ذلك حنط الخ فقد صرح الشيخ بان الجسم يحمل على المادة جزء من وجود
الانسان وبسلب جوده وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من
الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية لا يحمل على مجموعه
لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط
وبان الجسم لا بشرط شيء محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة
كانت او الفا وفيها الاقطار الثلاثة فهو اذن محمول على المجتمع من

الجسمية التي هي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر و
ان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع
وتلك الجملة جسم لانها جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك
الحيوان ان اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون حيوانيته الا جسميه واعتدا
وحس كان لا يبعد ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك
خارجا عنه فتمما كان مادة الانسان وموضوعه وصورته
النفس الناطقة قال وهذا اي وكون الطبيعة الواحدة مادة
اعتبار وجنسا باعتبار اخر انما يشكل في انه مادة مركبة
اقول اذ هناك لا يظهر كون ما هو مادة باعتبار صادقا على
الشيء باعتبار اخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيط فمعنى ان
العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات الثلاث على النحو الذي
ذكرنا في نفسه واما في الوجود الخارجي فلا يكون شيء متميز و
شيء هو مادة اقول الذي تخلص من كلامه ان المادة في المركبات
الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما في
البسايط فانما هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا
مادة لها في الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان نفي وجود المادة من
حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه

فان المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية
ماخوذة من المادة الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة
فاقول فيه نظر بل الظاهر ان المادة الخارجية ان اخذت بشرط
لا شيء يكون الصورة المقارنة لها خارجا عنها ويحصل من
انضمامها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع وبهذا الاعتبار
يسمى مادة وان اخذت لا بشرط شيء بحيث يصلح يحصلها
بما ينضم اليها على سبيل الاتحاد لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل
كانت جنسا فالمادة الخارجية هي بعينها يصير جنسا بحسب الاعتبار
العقلي وان شئت فاعتبر ما الطين فانك ان اعتبرته من
حيث انه طين فقط اي من غير ان يدخل فيه صورة اللبنية
لم يحمل على اللبنة وانه اعتبرته من حيث انه طين ومع
ذلك صالح لان يكون فيه امور اخر منها صورة اللبنية فهو
بهذا الاعتبار محمول على اللبنة فكل مادة خارجية بالنسبة
فهي جنس باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية
بالمعنى الاخص فان النوع اذا اشترط لا شيء كان مادة عقلية
وليس مادة خارجية بل النسبة الى الاعراض بذلك المعنى بل هي
موضوع لها فالمادة العقلية اما مادة خارجية او موضوع

فان قلنا الجسم موجود في الخارج هو جسم فهو بعينه حيوان مثلا
فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه قلت الجسم الذي هو محل
النفس الحيوانية اعني المادة التي قد حصل من انضمامها
بالنفس اليها ثالث هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس
موجود فالموجود بشرط لا موجود ايضا ويمكن توجيه كلام المصنف
بما يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان تجريد الماهية امر نسبي
يختلف بالقياس فربما اعتبر الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس
الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا
اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا اخر اصلا حتى الهوية العينية
فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له
من تعين خاص وهو تحصيل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار
واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء معينة
كالجسم اذا اخذت بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن
لا بشرط ان لا يتصل بالعوارض فيكون ماخوذا بشرط لا بالنسبة
الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود و
محل للنفس وبعد تمهيد هذا الذي نفى المصنف وجوده هو المطلقة
بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية

بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن
جميع ما عداها او عن بعضه فعلى الاول لا يكون موجودا اصلا
كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودا في
الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد
بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى الشيء فهو مادة
بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع
لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه
الشخص كما مر ازاية عليه لا تحصله له كان مادة له بهذا
الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حكم بانتفاء المادى
اراد به الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان
اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة سهل
اما ان يحمل قوله مجردة عنها ما عداها على التعميم ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ جميع ما عداها وحينئذ لا اسناد
في قوله الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم
تعرضه للاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة
الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في
قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداها

بطريق الاستخدام و الاول اظهر **قوله** وليس معنى اخذه مهنا بشرط
الى هذا النظر انما التحصيل الماهية النوعيه لا المطلق التحصيل
فان الاعتبارات الثلاثة خارجية في كل كلي حتى النوع كما اشار
اليه لكن التحصيل النوعي لا يحصل الا في امر مخصوص بدخل فيه
امر مخصوص **قوله** بل معناه ان يوخذ لشرط ان يدخل الى هذا
من قبيل التعيين الشي بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار
انه فيه ومنه فالواهى قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك في
الوجود اشياء فيضم اليه معنى اخر يعني وجوده بان يكون
ذلك المعنى منضما اليه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام
لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو
الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شي فيكون مجموعهما
معنى بل على ان يكون ذلك نفس السطح او الخط لان مقدار ...
يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط
بل بلي شرطه غير شرطه ذلك حتى يجوز ان يكون للشي القابل
للمساوات هو في نفسه اي شي كان بعد ان يصدق عليه
ذلك المعنى فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن بالذهن
يخلو له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم الذهن واضاف اليه

الزيادة

الزيادة لم يصف على انها معنى من خارج لاحق للشي القابل
للمساوات حتى يكون ذلك قابل المساوات في حد نفسه وهنا
شي اخر مضاف اليه خارجا اليه عرض لك بل يكون ذلك محصلا
بقبوله المساوات انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فالكلي
ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه
يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك اغيرته
لكن اذا صار محصلا لم يكن شي اخر الا بالاعتبار العقلي فان التحصيل
ليس بغيره بل تحققه **قوله** وبيانها ان الجنس فان قلت كما ان
الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس الى
الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلنا اراد
بذلك ان النوع لم يبق له تحصل منتظر الا بالاشارة فقط
بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصل زايد حتى يقبل التحصيل
الا بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر
الامر ان التفرقة بين ما يوجب الامر النحو الاول من التحصيل وما
يوجب النحو الثاني متعسر او متعذر وا كثر المواد لا يبصر ذلك
فتامل **قوله** وقس على ذلك فنقول فانها ان اعتبرت لا بشرط شي
كان بعينه النوع او بشرط لا شي كان الصورة صرح به الشيخ

وغيره وكذا حال غيره من الاجزاء المحمولة بل حال النوع بالقياس
الى الشخص اذ حال كل كلي كما مر قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده
بل كل كلي قال ابن سينا ان الماهية الحصول ابن سينا
في المنطق والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم
وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله
هذا بشرط انه ليس فيه اخلا فيه غير هذا بحيث لو انضم اليه غيره
مثل حس واعتذار كان معنى خارجا الا فيها مضافا اليها
كالماخوذ هو الجسم الذي هو المادة وانت تعلم انه لا يدل
على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه
التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم
وفيه بحث لانه ان اراد ان هذا انما يرد على ما ذكره في نفي
وجودها في الخارج حيث قال ان الوجود الخارجي من العوارض و
كذا التشخص اما لو قيل ان كل موجود خارجي فهو موصوف بامر
ما سواء كان الوصف اعتباريا او موجودا في الخارج فلا يرد عليه
ذلك وسياتي تفصيله قوله الا يرى انه يمكنه الحكم بحث فيه
اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده
في النفس فانه لا يتصور من عاقل النزاع في هذا المركب التقييدي

متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل النزاع
في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون
مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجرد لا يستلزم تصور الانسان
بحيث لا يكون معه امر اخر كيف وفي هذا الحال لوحظ معه
التجرد فقوله الا يرى كما ترى فان قلت الحكم عندكم على الافراد
فما صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه
قلت ليس النزاع الا في وجود المجردة من حيث التجرد ولا افراد وان
سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها
مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها حينئذ انما باعتبار وجودها
في الذهن كما مر في المجهول المطلق فان الافراد عنده موجودة في
الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها
عليها من تلك الحيثية انما هو بمقتضى المجهولية اعني امتناع
الحكم لا بما تقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة
الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة
الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق
وسياتيك في تحقيق المقام ما يغني بدفع الاوهام قوله
فصار الحاصل انه اريد انه يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا

يكون مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي اعتبر
له فلا يمكن وجود الممكن في الخارج مقرون لا محالة بحسب
الخارج بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاو صاف
بها بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي في
الخارج او لا ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لعرضية
صادقة خارجية محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة
يستدعي اثرا ما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا بحسب التصور
والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث لا يكون في الاعتبار
معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار **قوله** لا يصح حينئذ
قوله ان تلك الماهية الخ ما ذكره تفسير للمجرد المذكور هيهنا
بالمجرد بحسب الفرض ولا ينافي ذلك قوله انها مجردة بحسب
الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتامل **قوله** في الجواب
انه لا معنى للموجود في الذهن الخ هذا جواب عن الاعتراض
بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر
يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه فلا يصدق كل ما يوجد في
الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه
فيوجد فيه فتامل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان الماهية

المجرده

المجرده لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون
لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي ما يعرض
له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد الفرض العقلي بان يعرض له العقل شيء هو مجرد بحسب
نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد لو افق صادقا
فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض
شيء هو مجرد بهذه الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه
ولكن يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء ما هو مجرد بحسب
هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق
انه يوجد في فرض الذهن شيء مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد
شيء في الخارج هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي
هو غيره فهذه وجوه لا يتصور تحصيلها الخلاف بين العقلا
والحاصل من جميعها ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا
ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف
الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج
والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب
اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع

مطلقا فتامل قوله وحاصله ان الكلية لا يصح الحمل على مسلم
بل حاصله بيان حال الكلية وتعيين الموصوف بتلك الكلية
وان الكلية بمعنى الاشتراك ليس وصفا للامر الخارجي وله
للصورة الذهنية من حيث انها صورة جزئية ذهنية على
مذهب القايلين بالشبح والمثال لا يكون وصفا للصورة
اصلا بل يكون للمعلوم بها وعلى مذهب من قال بوجود الماهية
في الذهن يكون وصفا للصورة باعتبار هذا القايل الى ذلك
في الحاشية الثالثة لهذا الكلام حيث قال وقد يعتبر في المطابقة
مع المعنى المذكور شي اخر وهو ان تلك الصورة لو وجدت
في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كان عين زيد وان تشخصت
بتشخص عمرو كانت عينه قال واعلم ان اثبات الكلية
للصورة العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشي
الاخر انما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل في الاذهان
هو ماهيات الاشياء كما سبق واما من قال ان الحاصل فيها
صورها واشباحها المخالفة لها في الحقيقة لا يقتضي المطابقة
على ما ذكره الشيخ ويقول انما وصف الصورة بالكلية لكون
المعلوم بها امرا كليا على ما هو المشهور والثاني انه مذهب

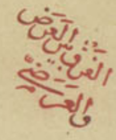
لا يخفى ان مقتضى كلامه ولا شك ان الاشتراك في قوم المعنى
الاخير بل ما لهما واحد فليس حاصل كلامه نفي جواز تعبير
الكلية بالاشتراك كما زعم الشيخ واعترض عليه بان الكلية
قوله لان المنطقيين باسرهم قسموا الخ هم قد قسموا المعاني
الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور العقلية فانها
عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح في الشفا على ان
الماهية لا بشرط شي يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية
متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة
بالاشتراك الحمل من حيث الحمل فلا خلل نعم فساده ظاهر بناء على
ما حققه الشيخ من الفرق بين الغاير بالذهن وان الحاصل فيه
وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شي تفرد به الشيخ
وهذا القايل لا يقول به قوله يستلزم ان يكون امرا واحدا
الخ اقول وحده الجهة ثم بل الصورة من حيث هي حالة في نفس
شخصية وهي احد اشخاص المعلوم جزئية ومن حيث مطابقتها
لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال الشيخ في الشفا فالمعقول
في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه
في النفس بل لانه اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده

حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية
فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة
ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها تشترك
فيها كثيرة فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين ولو استدل
على عدم صحة تفسير الكلية الخ اقول هذا ليس بمطلوب كما علم
مما نقل عن الشفاء قوله على معنى ان ما صدق عليه الخ هذا
يجعل النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلائم ظاهر قول المص وهي
جزء من الاشخاص وسيأتي تحقيقه قوله وقد استدل على
وجود الماهية لا بشرط شيء اقول هذا الاستدلال مذكور
في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في
الخارج لانه اذا كان الحيوان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود
فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان
كان غير مفارق للمادة فهو موجود في المادة على انه شيء آخر مغاير له بذاته
وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في
الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو
حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان

بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان
لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا
شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان
بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس ذلك يوجب عليه
ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط
اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال
فهو في حد حديته التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان
مجرد بلا شرط شيء آخر ثم فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم
من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص
وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان
عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص
وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ولقد
كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعي الشخصي
والكلية تقدم الطبيعة على المركب ونقل الاحاطة بامثال
هذا المقال لا يخفى ان ليس مراده من قال لوجود الطبائع
وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشيخ تبعا للاخرين بل

المقصد انه اذا وجد زيد مثلاً وهو في انه حيوان ناطق موجود
فكما ان زيداً موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن
لم يكن موجوداً الغرض ان ما هو متحد معه واذا كان الحيوان
الناطق موجوداً يكون الحيوان موجوداً وكذا الناطق ضرورة
ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي هي قدم بالذات
باعتبار ما من نسبته الى زيد ربما كانت اقدم بالزمان
كطبع الحوادث فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلاً
لكن من كما ان لها جهة مغايرة وتقدماً فلها جهة اتحاد
فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن دخوله
على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها و
اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن الدخول
بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها
اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم
مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر غير محفوف بالامور الخارجية
بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط
فاتقن في ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية
قوله لكن الاجزاء العقلية الخ لا ريب في ان مفهوم الاعمى

ليس ذات



ليس ذات زيد مثلاً بل نسبة اليه نسبة الموصوف فلا يكون
وجود هذه الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد مع
زيد فهو موجود بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى
موجود بوجود زيد مثلاً بالعرض كذلك الابيض فلم حكموا
بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما فلك ان تفرق
بينهما في انه موجود بالعرض بوجود معروضهما بل الفرق ان
الابيض موجود بالذات فان قلت لم علم ان الابيض موجود
بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم
الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة
مع سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوجود
بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض
دون الاول كما فان العرض هو البياض دون الابيض كما صرح
به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل
للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ
شيء فهو الثبوت الابيض مثلاً واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض
المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس وما دة من
او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرضي عرضي وعرض باعتبار

وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يحصل من ان العرض
منهما بالذات فالمدرك اولا وبالذات هو الابيض ثم من حال
يعلم ان الابيض مغاير للموجود اخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى
لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شئ ابيض بل جاز ان يكون
ابيض فانه كما ان الثوب ثوب بذاته وحينئذ كان بياضا
وابيض فيكون ابيض بياض هو عينه فانه اذا البياض هو الابيض
باعتبار التحصيل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض
وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك
لا يحمل على مجموع النفس والبدن فانه اسم باعتبار الحلول
يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط هذا وان كان لظاهر قول المتاخر
حتى الشيخ في الشفا فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني
في المدخل الاوسط وبواضعا التعليم الاول بحسب ترجمة حنين
ابن اسحق فانه عبر عن اكثر المعقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل
والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها
كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظايرها وتشهد به
الفطرة السليمة من ذي فطنة قويمة فان قلت من يعي وجود
الكلي الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في

العقل انتزع منه الحيوان والناطق وليس بالحقيقة جزئين
للموجود في الخارج بل امر منتزع منه كالاعمى بعينه
من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن في حد ذاته حيوانا
ولا ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي
فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت العلية
ينبغي ان يكون شي ما من الكليات ذاتيا لموجود في الخارج بالمعنى
الذي اعتبر ثم قلت يلزم ان يكون اتصافه بجميع المعاني من الخارج
الكلية معللا لا بعلة كما هو شان للواحق فيكون زيد كالحمار
الى جاعل يجعله ابيض انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا الى انه حق
بل بالمعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان
اذ المفروض انه في حد ذاته امر اخر لا يقال العل الجاعل ذاته
لانا نقول حينئذ يكون وجود زيد متقدما بالذات على كونه
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس
الكلام في خصوصيات المواد بل ما يقول عليه الاحتمال بان يكون
ذاتيا والكلام ما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الجوهر
في المواد وانها بياض او شجر او حجر او ما اشبه ذلك وليست
باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن نمانع على ان

وجود تلك الطبايع التى تلك الموجودات هى فى حد ذاتها
هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل يعنى
وجود الموجودات الخارجية فى العقل حقيقة لا يقال وجود
الشئ متقدم على جميع لذاتيات اذا العقل يحكم بانه ما لم يوجد
لم يكن انسانا ولا غيره اذ ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت
له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ما ثبوته للشئ متأخر عن
ثبوته يكون من اللواحق الخارجة عنه لا محالة على ان
السليمة يشهد بعينيا د تقدم الوجود بل هما متساويان وقال
ثم مقتضى هذا التوهم ان يقال وجد فصار زيدا فيكون
نسبة زيد الى نفسه لنسبة العوارض المتأخرة فهو فاسد قوله
هذا الكلام انما يلايم الخ نعم وهو مقصد المصنف
كما سبق قوله يعنى من المعقولات الثانية لا يقال العقلى
مركب من المعقول الاول والثانى فلا يكون معقولا ثانيا
لان حد المعقول الثانى يصدق عليه لانه خارج محمول على
الطبيعة بحسب وجودها العقلى ولو جعل المعقول ايضا
ما هى مبادى الاشتقاق فهذا المجموع انما يعرض الطبيعة
بحسب وجودها فى العقل قوله لانا نقول لا معنى للكثرة الخ

لما نع ان ينتهى الى ان يبين فان القدر الضرورى هو ان الكثرة مما لفه
من الوحدات واما انها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة
وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن بالاستدلال على وجود البسائط
الخارجية ببطلان التساوى وكذا على وجوب البسائط الذهنية
الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد فى الذهن امر لا يكون مركبا بحسب
هذا الوجود لجريان التطبيق فى الصور الذهنية اما على وجود
ماهية لا يمكن تحليلها فى ذات الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم فلا محذور فى عدم وقوفها عند حد وبالجملة لا بد
لذلك من بيان فتأمل قوله يعنى قد تعسر على وجه الخ اشارة الى
تأويل فى عبارة المتن ليصح قوله الاول على ما اختاره هذا ما
اشرنا اليه سابقا انه مذهب المصنف وحققناه بما يندفع
عنه الشبهة قوله كان الكلام صحيحا الخ لا يخفى ان المعقولات
الثانية ما يكون الذهن طرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله
سواء كان ذلك المفهوم فى نفسه مقيدا بالخارج والذهن او
لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان
منها سواء اعتبرت بالوجود الخارجى او غيره بل جعلوا النفس
الخارجى وجود منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجى

من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة
للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وحينئذ فلا
يكون الكلام على هذا التفسير فتامل قوله الى الماهية المركبة في
حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها للقائل ان يقول اذا سلمنا
احتياج الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى
جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في
البسيط فان عدم احتياجها الى امر اخر فذلك هذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط قلنا الاجزاء الذاتي الى الاجزاء
لا يتصور واما الاحتياج الذاتي الى غيرها كجاعل يجعلها في
ذاتها كما اثبت في المركب فلا لانه غير متصور فيه بل لا نجد في
هذا الاحتياج فرقا بين المركب وغيره وبالجملة لا بد له من بيان
والوجه في منشأ هذا القول ما قررناه قوله وايضا لو صح
نفي هذا الامكان عن البسيط الخ وايضا لو لم يكن ممكنا لزم
كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة تعدد الواجب البسائط
اللهم الا ان يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا يكثر فيه بوجه
من الوجوه قوله بل ارادوا به حاجته الخ تفسير الامكان
بالحاجة كما اصطلح لانها معلولة على ان فيه ما مر من الشفاء

الحاجة الى الاجزاء لا تنفي الحاجة الى الفاعل ويلوح الى انهم
نظروا الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء
يصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف
البسائط اذ لا يتصور هناك مجعول ولا مجعول اليها فلا يتصور
فيها الجعل بناء على انهم لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق
وحينئذ فمرادهم بالامكان ما هو كيفية نسبة كون شيء ما
ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام
وليس في البسيط شيء يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب
ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعلها اياه
كما في البسيط بعينه والاجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب
الا بالعرض ومثل ذلك الصيرورة متصور في البسيط ولو سلم ان
عدم تحقق الامكان في البسيط ثم اذا السواد اذا كان ممكن الوجود
كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا
فلا يكون السواد سوادا اولا تناقض فيه قوله لا يخفى على
المتامل الخ لا يخفى على المتامل انه ليس محصله توجيه القول
الثالث ما ذكرتم كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى
الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فايل حاصله كما يادي

عليه العاقل ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله فى نفسه بعض
اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى الجاعل
يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما لو
اليه انفا وقد حققنا جلية الحال سالفا فتامل قوله
والثانى ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع الخ فيه
نظر لانه حقق اخرا ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على ساير الاعدام
علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب ان حاصل كلامه
بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة فتصير
مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه على ساير الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك اى ليس وجود جزء بشرط
بدون مداخلة ساير الاجزاء علة تامة فى مرتبة من المراتب
والحاصل ان المعلول قد يستغنى فى عدمه عن عدم جزء ما من
الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على المسامحة والاجمال ثم رد
عليه ما السؤال ثم فصل المقصود فى الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق
الى ما هو الحق فى هذا المقام فليكن على ذكر منك قوله ومن البين
ان من تقدمه بحسب الوجود الخارجى الخ فيه بحث لان التقدم الخارجى
اللازم للجزء على ما حققه انفا بمعنى انه لو كان وجودا خارجيا

مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن له وجود خارجى مغاير
كما فى مثال اللون لم يكن متقدما فيلزم ان لا يحقق الاستغناء
عن الوسط فى الثبوت والجواب ان التقدم المعتبر بالحيثية
المذكورة سبب لذلك الاستغناء وان لم يكن التقدم
بالفعل وحينئذ يبقى النظر فى ان الاستغناء مستند الى تلك
الحيثية فتدبر منه ففيه ما فيه قوله بل مجرد تصور الماهية
الخ ينبغى اسقاطه فانه ما لم يتصور الذاتى بخصوصه لم يتصور
اثباته وتصور الماهية لا يستلزم تصوره الا فى ضمن الكل
اجمالا وذلك لا يكفى الحمل اذا الخطر بالبال ههنا هو المجموع ولا
ولا شك فى امكان تعقل النوع مع عدم اخطار الجنس
قال فى هذا الموضع من الشفاء فيجب ان يكون هذه المعقولات
معقولة مع تصور الشئ بحيث لا يجمل وجودها له ولا يجوز
سلبها عنه حتى يثبت الماهية فى الذهن مع رفعها بالفعل و
لست اعنى بحصولها فى العقل خطورها بالفعل وكثير من المعقولات
لا يكون خاطرا بالبال بل اعنى انها لا يمكن مع اخطارها بالبال
واخطار ما هى مقومة له بالبال حتى يكون هذه مخطرة بالبال
وذلك مخطر بالبال بالفعل ان تسلبها عنه كانك تحد الماهية

بالفعل خالية عنها مع تصورت ثم قال مكررا لذلك وقد علمت
انى لست اعنى ان يكون اذا تصورت الشئ الفعل ملحوظا
اليه يكون ذلك مع تصورت افراد المقومات له بالفعل فربما
لم يلحظ الاجزاء بذهنك بل اعنى بهذا انك اذا اخطرت
الامرين معا بالبال لم يمكنك ان تسلب الذى هو مقوم عن الذى
هو مقوم له سلبا يصح معه وجود ماهيته فى الذهن من دون
وجود ما يقومه فيه قوله فان لها صورا اجتماعية متحققة
فى نفس الامر الخ اراد بنفس الامر هنا الخارج بقرينة السابق
فان جهة الوحدة فى العسكر ايضا متحققة فى نفس الامر مثل الاجتماع
والتعاون ونحوهما مثل وجود الصورة الاجتماعية فى البيت مبنى
على ان صورته الوضع المخصوص وهو موجود فى الخارج قوله
قلنا لا استحالة ان تركب الجوهر الخ فان قلت كيف يوافق ذلك
ما اشتهر بين الحكماء من ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون
بكون جزء الجوهر على جوهرية ذلك الجزء وايضا الشيخ صرح فى الهيات
الشفا على ان الجسم محمول على مجموع الهيولى والصورة والاعراض
ثم اورد على انه قد جعلتم طبيعة الجنس غير طبيعة الشخص وقد
اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواصا زائدة عن طبيعة الجنس

واجاب عنه بان كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص
لا يحتاج فى ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى
تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقال على الجملة فانه لو كان
على الجملة لم يكن محمولا على الشخص لكنه ولو لم يكن هذه الخواص والاعراض
لكان يكون ايضا هذه الطبيعة وهذه الاعراض خارجة عن ان
يحتاج اليها الجسم مثلا فى ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا
وليس فى ذلك اذا كانت هذه جسما فليس يقال عليها الجسم هذا
كلامه مع انه صرح فى مواضع بان جزء الجوهر قلت الذى يتخلص
من كلامه ان العرض لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى
ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا
وذلك لا ينافى دخوله فى الشخص او الصنف كما صرح به واشار
الى تحقيق ذلك فى المنطق حيث حقق ان ليس كل معنى مفرد بمعنى
يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجعل مستحفظ لو عد
فى جنس مفرد والا لكان للانسان مع البياض بل مع الفلاحة
ذاتا متحدة وهى كلية فيكون نوعا فيصير للانسان جنسا فان قلت
واذا شئت ان تعلم ان كون الشئ ذا بياض ليس يؤدى الى
اتحاد فانظر هل كونه ذا بياض يجعل الشئ محصلا موجودا

بالفعل مثل فصل اللون باللون او مثل وفصل الحيوان بالحيوان
فتحد الشي انما يحصل شيئا بان يصير جنسا او شيئا اخر محصلة
او يعرضه انه ذو بياض هذا كلامه وبهذا التفصيل يندفع التدافع
بين كلاميه الخ قوله ثم ان كل واحد من اعدام الخ انما يحتاج الى ذلك
اذا ثبت ان عدم الشي المعين امر متشخص دون اثباته خرط القتاد
لا يقال لو لم يكن متشخصا وكان عدمه المستند الى عدم اخرى
العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف
بتشخص اخر من العدم اذا انتفى جزء اخر لانا نقول الملازمة اذ
كلية الشي لا يستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر
كما اسلفنا ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه
في استناع عدم المعلول بل علته انتفاء احد علل الوجود
بل علته انتفاء علته التامة المستلزم لانتفاء احد العلل
فتذكر قوله ان بينهما مغايرة في الوجود الخ لما علمت الفرق
بين المادة والجنس وانما هو جنس وانما هو ليس جزءا وما هو جزء
ليس جنسا فلا شي عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف
مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان قلت
المادة العقلية التي يعرضها العقل في البسائط كاللون

السواد مثلا غير متميز في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ
فيما نقلته سالفا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في
الوجود فان قلت لعله تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر
يعرضه العقل فيه بضرب من التحليل من غير ان يطابق العين
وننبه ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل التيسير اه
بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ
المنقولة ايماء الى ذلك وقد صرح في التعليقات ثم لو نزلنا عن
هذا المقام اخترنا المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة
المعدة كما ذكره الشيخ لان المعد لوجود شي في الخارج ربما
يتقدم معه الوجود الذهني لجواز كون موجود ذهني معدا لموجود
خارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشي بحسب
ذلك الوجود في الذهن فلا بد ان يتقدم في الوجود الذهني
وكذا ما هو جزء له بحسب وجودها الخارجي فالوجود الذي
الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي
هو جزء بحسبه هو وجود الكل ولا يجب للمعد للشي بحسب
وجود ذلك الشي في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج
ولا في معه وجود شي في الذهن ان يكون متقدما على ذلك

الشئ بحسب الذهن قوله فهذا المعنى الى قوله خاصة مساوية
للجزء لانفكاك الملزوم عنها بالنسبة الى لوازمها بحسب الماهية
كذلك لانا نقول لوازم الماهية لا تنفك عن الماهية يعني
ان الماهية حيث وجدت الماهية وجد اللازم فان الآثار نعم
على تقدير وجودها في الخارج بالزوجية ولا يلزم وجود الزوج
في الخارج فان قلت نعم هذا الزوجية ينتقض بطرفي النسبة
فان النسبة اذا كانت موجودة في الخارج كان طرفاها ايضا
موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة هو وجوب التقدم
بحسب الوجود بهذا المعنى في قسم آخر من الاقسام المحكية
للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من الاقسام لا
تقدح في ذلك نظير ذلك ان يقال الانعكاس الى الكلية
مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية
في عكس بعض الموجبات الكلية كقولك كل انسان ناطق ولا
يخفى عليك ان طرفي النسبة ليس قسما من الاقسام الكلية
للعلة بل هو فرد من احد تلك الاقسام وهو الشرط فتامل قوله
وحدة حقيقية مختصة باللوازم الخ فان قلت العلم لاول ايضا
مختصة باللوازم والآثار فان العكس والعشر مختصان باللوازم

والآثار لا يكون عن مجموع اجزاء آثار المادية بل لوازم للكل بالتركيب
كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا الاجتماع لوازم
لوازم الآحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص لا تنشأ
عن مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا
معيار الوصف الحقيقية قوله فانه ربما خفي التصديق
لخفاء في تصورات اطرافه الى طائل بحثه اذ ظاهر ان هذا
التمثيل لا يزيل خفاء تصورات ذلك التصديق بل انما يزيل
الخفاء عن نفس الحكم فانه تذكر الجزئيات التي صارت في هذا
القطر معدة لفيضان حكم كل بعد ما لنفس تذكر ذلك الحكم بل
ربما صارت تلك الجزئيات معدة لفيضان الحكم الكلي في الكل
فالوجه اسقاط هذا قوله فان الصور يحتاج الى المواد من غير
عكس فيه نظر لان الحال المحتاج الى المحل من غير عكس
فالصواب ان يقال ان المواد يحتاج الى الصور في تحصلها
المعدن والنباتي مثلا كما علم من كلام القوم وقد يستوي مع
وحينئذ لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج من
جانب واحد الهيئة الاجتماعية التي هي عرض قوله وقد تحير
افهام العلماء في كيفية تركيب الاجزاء المحمولة انت خبير

جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو ليس بمحمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق
المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات
وان اختلفا بنحو التعقل والاعتبار وعند هذا الاشكال
في التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي يحاذي
من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة
والصورة موجودان بوجودين متغايرين ولا يحملان على
المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود
الكل محمولان عليه فان قيل فيلزم من وجود الجنس والفصل
بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل
بدون الاجزاء وقيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة
الجنس المأخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا تغاير
الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط
شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه
يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث ومن
ثمه قال في الشفاء ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس محصل وجود
قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم
الذي بمعنى المادة وان كانت قبله لا بالزمان بل وجود الجسمية هنا

النوع

النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا
فان العقل لا يمكنه ان يضع شيئا من الاشياء الجسمية التي
هي طبيعة الجنس وجودا الا يحصل هو اولا وينضم اليه شيء اخر حتى
يحدث الحيوان النوع في العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى
الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزء
منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة
الجنسية في الوجود والعقل معا اذا احدث النوع بتمامه ولا
يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا
وجزء منه من الجهة التي اومانا اليها انتهى كلامه اقول فالوجود
انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك وجود
الصورة الجسمية الواحدة للهيولى التي هي معروض الانفصال
اعني الصورتين لا من حيث انهما متكثرة بل الوحدة والكثرة انما
يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى المسلك وحدة
الصورة وكثرتها فتامل قوله وفي ذلك لان هذه الاجزاء الحقيقية
هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله ان ما اريكون صور
لامور متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء لما كانت
متغايرة في المفهوم فما يكون باعتبار وجودها في الذهن صور

المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة
على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة
على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء حمل
فيكون من القسم الثاني البتة وايضا حينئذ لا يكون القسم الاول
الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول
ان يكون الامور متعددة التي تصدق عليها تلك الاجزاء متحدة
في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول ان تتحد تلك الاجزاء
في الوجود مع اختلافهما بالماهية وان كان المراد اعم من المعتبر
فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان يكون صور الامور
متعددة بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون
مخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال
بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني
ان لا يكون صور الامور متعددة بل الامر واحد وحينئذ يظهر
التقابل لكن يبقى ان القسم الثاني غير محتمل فتدبر ثم ان سيد المحققين
قدس سره حصر الاحتمالات في ما خلا الثالث وفي كلام الشيخ
ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو لما في
كلام الشيخ واورد عليه الرد المذكور ولم يدخل في الاحتمال

لانه عنده اما راجع الى الاحتمال الثاني وخارج عن المجرى
الاجزاء كما نظهر من الرد قوله اقول ويستفاد منه ان المحققين ان
معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
والاسود ونظايرهما ما يعبر بالفارسية بسفيد وسياه
وامثالهما ولا مدخل في موصوفها الموصوف لا عاما ولا
خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى
الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل
معنى المشتق هو المعنى المشتق منه لا غير وحده ثم العقل يحكم
اما ببديهة او بالبرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا
بان يكون تابعا لحقيقة اخرى مغايرة لها شايعا فيها لا الحصة
منها ويسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الحصة
لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض واسود وهذا كما ان
العقل لم يحكم بالنظر الاول على ان الحجر مثلا باعتبار بعض
اذ لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك
شيئا صار حجرا بالعرض ومن هاهنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات
وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن بعد تصور بعضها

بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان فان كونهما عندهم بديهي
ومع ذلك نازع بعض الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقيهما مبادي
الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان الساون
والتكلم بالمعنى الذي اخذ وهما ليسا جوهرين قائمين بذاتهما
فان قلت هذا يخالف ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ
في الشفا قلت قد سلف منا انه وان كان خلاف ظاهر كلام
الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح عنه المعلمان والفطرة
السليمة تساعد علينا ولسنا ممن يؤمن بما دفني الشغل لمن
ينتصب لذلك قيام اخر وكل ميسر لما خلق له قوله وهذا
بان الاجزاء المحمولة عين المركب الخ لا يخفى ان اصحاب هذا القول
يعتقدون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة في
الخارج عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج ومتحدا معه في
الجعل الا بالتاويل وهو ان وجود الشخص ينسب اولا اليها
بالعرض فهناك وجود واحد هو للمشخص بالذات ولها بالعرض
وحينئذ يكون صحة الحمل باعتبار هذا الاتحاد قوله
ولا اشكال فيه الا ما سلف الخ بل فيه اشياء اخر مثل ان
يكون الحكم باتحادهما مجازا لكن قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم

في الوجود والعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء مما حصل عن قوام
الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون استعمال الجزء مجاز
اصطلاح وان يكون العقل الا ما هو معروض الوجود الخارجي
حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجي
في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات
البسيطة الشخصية مسلوبا عنها هذه الاجزاء من حيث هي
كما في العوارض وقد مر تفصيل بعض ما فيه قوله والا يلزم ادراج
المتساوية في المتباينة الخ يمكن ادراجها المتداخلة بان يعتبر
اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارهما عدما ثم
منشا التباين لكن لما كان الظاهر ان اعتبارهما وجودا منشا
التداخل واعتبارهما عدما منشا التباين لم يلتفت اليه الشارح قوله
وقد يوجد مواد الخ قد علمت ان الفصل باعتبار التحصل صورة
ونشير اليه المصنف فقد سلك ههنا طريقة الاكثر
مع ان الانسب كان تغييرهما الخ لان التداخل وجودي
والتباين رفعه قوله بمعنى منع الخلو قيد بذلك لان مفاد هذه
العبارة منع الخلو فقط وان كان في الواقع بينهما منع الجمع ايضا
كما يشعر به الدليل المذكور قوله وايضا لو تم هذا الدليل الخ

على امتناع تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا الخ ان

هذا الدليل مبنى على ما تعرفه من كون الجوهر جنسا للماهية لانه

يلزم عند المستدل تركيب الجوهر المخصوص من الجواهر المطلقة

المطلق وذلك لا يجرى فى الانسان قلنا يجرى فيه لان الانسان

نوع لما تحته فانه يلزم عند المستدل فما جوابه هيهنا جوابه

هناك **قوله** او فان انها لا يميزانها بعضها الخ هذا ضعيف لان ما

لا يوجد فى غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف يقال

انها لا يميزانها بعضها **قوله** واما اذا انتسبا وما عدا ذلك الماهية

الخ هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها حينئذ

من جنسين لا من جنس وفصل لا على انحصار اجزاء الماهية

فى الجنس اذ قد اعتبر فى الفصل ان لا يكون تمام المشترك و

الدليل يساق الى كون كل منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا

فلا يحصل المطلوب **قوله** والجواب انا لا نم ان الجزء الاخص الا

بهذا المنع لا يقدح فى اصل الدعوى وهى ان ما لا جنس له

لا فصل له لان الماهية ثم الامر كلها فصل وان اضمر القيد

الماخوذ فى الدليل وهى ان الماهية اذا تركبت من جزئين متحدين

فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل والذى يظهر للعقل المخو

القدح فى جنسه احدهما لا فى تحصيله فيندفع **قوله** كيف

وهو صادق على تلك الجزئين ايضا الخ اقول ان يقول المعترض ان

الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله فى قوامها لا فى قوام

غيرها فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت فى انها مشتملة عليه

دون غيرها من الماهيات وهذا القدر يكفى فى تحصيل الماهية

وان فرض وجود الفصل فى غيرها بطريق العروض فى غيرها

فان ذلك لا يقدح فى تحصيلها وامتيازها عن غيرها بحسب

الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزء للفصل **قوله**

وايضا مشاركتا الماهية المركبة احد اجزائها كيف ولو اوجب

ذلك كونه جنسا لاصبح جنس جزء الماهية فى الجنس فان الماهية

الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه

القياس **قوله** تاما ان يكون بينهما عموم من وجه وعموم مطلق

الخ اقول بعد بيان المحال لا دليل على المدعى كما سبق الى

بعض الاوهام **قوله** ويلزم ان يكون الاخص عرضا الخ

هذا فى الاعم مطلقا ظاهر دون الاعم من وجه **قوله** اقول الا

المذكور بانه محاله الخ اقول لا نسلم ذلك فان حاصل هذا الامر

ان الجنس لو يحصل بالفصل وحده اى لا نعلم انه تحصيل

النوع بدون الجنس الآخر لأن الجنس اذا ارتفع ارتفاعه نوعا
من وجود الجنس بدون النوع احاله ... خارج عنه اوظاهر ... عدي
هذا الحكم ... فمعنى التحصيل انه رفع الابهام وتعين
النوع لا يجري على هذا التقدير اصلا لانه عين ... القصد
رفع الابهام وادعى ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم
تحقق النوع بدونه بما علم انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل
والمحصل في النوع قطعا فمن ... النقض بهذا التقرير فليس
ظنيته الابهام بهذا هذا الملازمة التي ادعيت فيه من رفع
الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس من غير مدخل
غيرهما ان يثبت المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما
التأمل يشير على هذا التقرير لا اصل في كلامه حيث صرح
هذا التقرير بانه يتم في المتساويين اذ هذا يشعر بانه لا يتم في
غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله اما
اذا كان احدهما ... من جهة عموم ... فذاكر هذا
بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون
بعض ... في شيء على ما قررنا من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل
والمحصل في النوع فالمنع له توجيها بما يتوجه على المقدمة

علمهما لا على ما ذكر من نقيضين ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة
اصل بل ... كما زعمه الشارح قوله فانهما على هذا التقدير على
نقيض ... كونهما جنسين اما ان لا يكونا للانسان والملك مشتركا
سوى الناطق ولا بين الانسان والفرس مشتركا اخر سوى الحيوان
يكون ان جنسين له الا انه لا يساويهما فلو ان هذا التقدير اشارة
الى كون الجنسين في مرتبة مثل الحيوان والناطق على نفسك
اشتراك لا الى مجرد ما مر بل يقال لاشتراك الناطق بين الانسان
والملك فافهم قوله ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية
اعم الخ اذا كان عمومه لعروضه لنوع آخر وكان غير داخل الا
في قوام تلك الماهية كان مساويا للجزء الآخر من حيث الصدق
الذاتي وان لم يكن مساويا له في مطلق الصدق فلعل مراده
باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي اذ العموم بطريق
العروض لا يحوج الى مميز ذاتي لان عروض العارض بنفسه
لا يحوج الى مميز فضلا عن عروض جزء منه فما ذكره ذا الحل في المعنى
المراد من المتساويين ههنا فيه دفع الايراد قوله ولا يحمل الايراد
المطابقة بين المثال والممثل لان الممثل هو ان في كل من الجنس
والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلي العقلي

را الطبيعي والمنطقي قوله ولا يكون الفصل محصلا له ان
اراد به التحصيل في ضمن الابهام بالملازمة عليه لجواز فيعار الفصل
في نفسه الى الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل
لا لوجود فيه وكذا ان اراد به تحصيله نوعا لجواز ان يفتقر يحصل
النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس كما ان
الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر احدهما الى
الاخرى بل نقول لو كان الجنس الخ فيه نظر لانه اذا كان
المجموع تمام المشترك وكان مختصا بالماهية كان فصلا
لها اذ لا معنى للفصل الا ذلك قوله وانصرام
اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين بديهة قطعا لا يبدله
من دليل فان دعوى الضرورة عليه قوله ولا شيء من الجنس واجزائه
بداخل في الفصل على ما اشير اليه قول المرشد كل مركبة لما
ان التركيب الحقيقي انما يكون بين المادة والصورة وان الجنس
هو المادة الماخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك
يسهل كثيرا من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين
في مرتبة وفصلين فيهم ومثل امتناع تركيب الماهية
من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفا واما العلة

الصورية فيهم شانها مما قيل في المنطق ومما علم ومن الى الا حراء
الموجودة في الشيء بالفعل على ترتيب طبيعي لان الصورة التام
للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم [illegible]
تقتضي الترتيب الطبيعي فيما له ترتيب طبيعي فقد علم [illegible]
قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي الخ فقد مر الكلام
عليه قوله ولو سلم فذلك الشيء الخ لا يخفى ان المتشخص
في كمه وكيفه واينه وكذا في سائر اعراضه مع تبدل تشخصه
فلا يكون الاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص الحقيقي هو
نحو وجوده الخاص به قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هوية الشيء
وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد
له كلمة واحدة نعم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات
التي يعرف بها الشخص فلذلك قد يشتبه علينا الشخص عند
تبدل الاعراض وتشابهها قوله ولو سلم فلا نسلم انها بل
الخ لم يمتنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجودية
او عدمية بمعنى كونها عدم شيء بعد لا يقبل المنع ولكلام
تسليم ان العدمي يلزم ان يكون [illegible] الامر فافهم قوله
وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص

كاملاحظن بالكليات الموجودة فى الذهن فان لها تشخصات من
حيث انها صور متشخصة فى نفس متشخصة من حيث انه امر ذهنى
قوله لان الخاص التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه او
لاتسم هذا فى الحال الجوهرى فانه متقدم على المحل بحسب
الوجود قوله اذ لو كان نوع كل الح فيه نظر لجواز ان يتعدد
افراد ما يحل فيها بتعدد المواد المنحصر نوع كل منهما فى
فى شخصه فيستند تعددها ما يحل فيها بتعدد المادة وتعددها
الى ما فيها لو لا يجيد ورفيه والاولى ان يقال كون نوع
مادة كل منحصر منحصرا فى شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان
الاشخاص العنصرية متشاركة فى الهيولى قوله لعلل بالعرا
يلحقها الخ هذا بناء فيما ذكروا فى اصل الدليل من انه لا يمكن
استناد الحكم الى ما يحل فى الشخص كالاحتى او كيف يقال
علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا فى الشخص لانه مبانى
فعلية المادة المتشخصة مما يحل فيه وهل هذا الا صريح
التناقض ثم اقول الاولى فى الجواب ان يقال المادة لا تتكثر
بذاتها بل انما تتكثر بعوارضها وتكثر تلك العوارض مستند الى
الاستعدادات المتعاقبة فان المادة مع كل عرض من تلك

الاعراض القائمة بها متشخص نوع من الافراد فتتشخص تلك الصور
الحالة فى المادة لا الحالة فى انفسها وليست تلك الاعراض
مشخصة للمادة فيندفع التنافى المذكور ولا يرد ما اورده
صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصلح توجيه كلام
المتن بذلك لتصريحه بكون تشخص المادة بما لا اعراض الحالة
لتشخصاتها الحقيقية فهى تشخصا عندنا ولا يخفى عدم ملائمته
لان البحث هو التشخص الحقيقى فتامل قوله ولا يرد عليه ان الاعراض
الزائدة هناك فى المال واحد وهو انه لا يوجد هنالك اعراض غير
ما ذكرتم فى ذلك البحث قوله ولا يمكنهم تقسيم المادة حكموا بها
انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه
مقوما لما له وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه
لبرائه عن المادة فيصح التفريع ثم نبقى الكلام فى اثبات ذلك
الجوهر وهو سائغ ولذلك قيل ان كلامهم فى اثبات
العقول يشبه كلام الصوفية ولم يدعوا امتناع جوهر غير
جسمانى مؤلف من جوهرين يحل احدهما فى الاخرى لانهم ذلك
ولو وجد فلا مانع ان يتحمل الحال فى الصورة والحال فى
فى المادة وان لم يتداخل المركب فى الجسم فتامل قوله فلم لا يجوز

ان تقييد نفسه الكلي بالكلي الخ لا يخفى انه خلاف ما يحكم به
البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما
عداه فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وان لم
يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر بالولود
وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد
كذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر لا بحال
صدقه على غيره واما افراد الاخر فيمكن لا فرض صدقه عليها مع
مثلا في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطائر على ح و
الولود لا عليهما بشرط كونها ولودا فلا يتضمن فرض اشتراك
الطائر والولود فيها لانا نقول ما يمكن فرض صدقه على
يمكن فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا يرى ان ح
ليس يحمل عليه من الافراد الفرضية الخ فتامل قوله فان قيل
فحمل ما ذكر من انه من ان تقييد الكلي بالكلي الخ يفيد الجزئية
قوله فيلزم عنده تعقل شخص ان تعقل اشخاص الخ في هذه
الملازمة نظر ظاهر والاولى ان يقال لو كان لكل شيء ماهية
كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم انتهائها الى ما هو جزئي
كما اشار اليه بان فرض سلسلة غير متناهية من المفهو

المتضادة وكل واحد منهما كلي والغرض من المبحث ان تقييد الكلي
بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع ذلك المبحث وما حيث
المجموع كليا و قوله اما التشخص فليس بفصله العقل الخ
المتاخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية
نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد
عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس
بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات في الجنس كذلك
النوع يصير بدخول التشخص شخصا متميزا عن المشاركات في النوع
وحكموا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته كما ينبئ بانعقاد
هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها
ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض منها
في لوازمها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة
ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهو منشا التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي
من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بالوجود
تشخصه عين نحو وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه

المجموع شخصاً بل بمعنى انه كما بالوجود يصير منشأ للآثار وكذلك
يصير به ممتازاً فالفاعل الذي يجعله موجوداً يجعله متشخصاً
بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
كما نص عليه المعلم الثاني وكما ان وجوده متقدم على وجود
الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا سلب
جميع الاعراض الغائية منقطعة لمعية من الشمع كان تشخصها باقياً
لم يتبدل جوهره ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان
من جملة مشخصاتها فلذلك لم يصح عليها الانتقال ومما ذكرنا
تبين ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا
الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع
احد ان يذكر شيئاً خارجاً عنها فليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة
نوعية ثم تلك الحقيقة ان كانت مجردة غير متعلق الوجود
بشئ لا يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت
مادية تنتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه حصول المادة من
الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة بل الامر
بالعكس كما يتلقى بل بمعنى ان الصورة الانسانية مثلاً تحصل
في كل مركب من تلك الحصص مقارناً بالاعراض مخصصة بحسب استعداد

كل منهما بصورة مفارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة
عن قوام الاشخاص وقد يطلق المشخص بمعنى انها عنوان التحصر
وعلامته ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس كان صورها
الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية
فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك
لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب متعلق بجميعها على وجه
التعقل فاذن لا يعزب عن علمه المحيطة مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء قال الشيخ في الشفاء وهذا مما يحتاج التعقل الى
لطف قريحة فحاصل كلام الحكماء يعني ان نفي الجهل والاحساس
عنه تعالى واثباتنا ادراك جميع المفهومات له تعالى على نحو التعقل
الصرف المتقدس عن شوائب الغير والغضو بخلاف الاحساس
فانه مدرك كانه يتجزئ فلو لم يشعر كان جهلاً بالحس الى جميع
الجزئيات نوع ذلك هو القصور فان قلت فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
للمجردات علم بذاتها المخصوص على الوجه الجزئي وهو ربعه وان
النفس لا يغفل عن ذاتها المشار اليها بانا في شئ من الاحوال مع
الغفول عن جميع الاعضاء واثبتوا بذلك تجرد النفس والشك
ان المشار اليه بانا مدرك على الوجه الجزئي ولهم ذكاء الجزئي

قلنا مما ذكرت الحواشي بطريق التمثيل ولا يلزم انحصار الادراك
الجزئي في الاحساس بل المجردات ذاتا وفعلا ايضا يدركونها
وذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي والمجرد فعلا يشاهدها
وصفاتها على الوجه الجزئي والمجرد فعلا يشاهد ذاتها وصفاتها
ويدرك ما سواهما على الوجه الكلي مادامت متعلقة بالعلائق
البدنية قوله لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لم فيه بحث
لان اللازم من تشخص كل منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما علة
لتشخص الاخر ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية
بل ان يكون وجود كل منهما مفيدا التشخص الاخر لاستحالة
فيه لا ان يثبت ان التشخص مقدم بالذات على الوجود او عين
كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون منهما علة لوجود الاخر الذي
او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عنه الشيء من بعد ووجوده
وايضا ما ذكره في مثال امتياز كل من الشخصين بالاخر من الطاري
الوجود غير مطابق لان احدهما لا يتقيد امتيازا لاخر اصلا
بل يتالف منهما امر ممتاز عن غيره والجواب ان المراد بامتياز
كل من الشخصين بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد
بالاخر امتيازا لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد بالاخر امتياز

لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان
كلا منهما صار باعتبار التقييد اخص مما كان قبل التقييد ولا
يتاتى مثل ذلك في التشخص بان يحصل بانضمام امرين غير متشخص
متشخص كل منهما والا لزم ان يفيد تقييد الكلي الجزئية قوله
ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار الحمل المشهور في النسب
بين الكليات اعتبار صدقهما ولا صدقهما في الواقع سواء اتحد
الاعتبار او لا لكن قد نلاحظها بحسب الاعتبار وتحصل
النسب بينها بحسب كما نحن فيه وله نظائر في كلام المصنف
فيما سبق اذا اعتبر من حيث هو كالطبيعي لا يقال هو
هو ولا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير
متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد ولا
يختلف لاحدهما عن الاخر بحسب الاعتبار ولا بحسب الاخر لا
نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس بمتشخص في الواقع
بل المتشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان
الانسان المخلوط متشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص
نقول الاحكام العقلية يختلف باختلاف العبارات الا
يرى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيد

او السر في ذلك ان المخلوط متغايران بحسب الوجود العقلي
باعتبار وان الحد اقه باعتبار اخر فيختلفان بالاحكام اللاحقة
لذلك الوجود بحسب تلك الاعتبار قوله فان الموصوف
بالكثرة الخ فان قيل ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير
موجود ما يقال في التمييز بين الماهية والعوارض حيث قيل انه
ليس من حيث هو الا هو لا واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث هو كثير
موجودا ولا معدوما هذا المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو
بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد انه في الواقع موجود في نفسه
ايضا واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات
فالكثير من هو كثير موجود في الواقع وليس بواحد في الواقع
بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع
الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود
وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه
نظر لان المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعيهما لجواز ان يتعاقبا
على موضوع واحد وما ذكره من امتناع تعاقب الوحدة و
الكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة

بالموضوع والمحمول كما سنذكره وجوابه ان المنافي يستلزم امتناع
ما يتصف بها في زمان واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوجود
وبذلك تم الغرض ويمكن الجواب عن اصل السؤال بان يقال المراد
معنى القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة
يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما
بهذا يندفع ما مر اي من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة
المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له ضرورة ان كل
موجود فله وحدة باعتبار فالكثير الذي لا يكون واحدا اصلا
لا وجود له ضرورة ان كل موجود له وحدة فمحصل الدليل ان الوحدة
تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن بمعنى المنافاة في ظاهر
العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود
اصلا فيجب حمله على وصف الكثرة لا يأتي على تصادم الوجود
فتامل قوله والحكماء لما ذهبوا الخ يعني انهم لا يتنازعون في
عدم كون التفريق اعداما بالكلية وان تنازعوا في بقاء الجسم
بكلا جزئيه والعدد الضروري المتفق عليه بين العقلاء
المميزين هو عدم انتفاء بالكلية واتحاد مبادئ الكل زمانا
الجرم اما من حيث الهوية او من حيث المادة وان اختلفوا

في تعيين احد الامرين ههنا الكلام كانه جواب لسؤال يشعر
ههنا وهو انه لما ذهب الحكماء الى ان الجسم ينعدم بالتفريق
لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية فدفعه بانهم يقولون
هيولى باقية في الحالين ويجعلونها موضوع الوحدة والكثرة
فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الزائلة
انما هي بالذات وحدة الصورة وقد زال وجود تلك الصورة بزوالها
على مذهب الحكماء وانا نعني المادة التي تنسب اليها تلك الوحدة
بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء على الملزم
لان ما زال الوحدة بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو
معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود
وسيجيء ما يتعلق بتحقيقه لك **قوله** ولا يمكن تعريفهما الا …
اللفظ اقول منه بحث لجواز كونهما بديهية بالكنه وكسبية بحسب …
بالكنه وكسبيين بوجه ما فيعرفان تعريفا حقيقيا وايضا البديهي
ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان
يكون طريق غير النظر فيختار الطالب طريق النظر فيعرف والظاهر
ان هذا الحصر اضافي بالنسبة الى التحديد فيندفع الاول
والمراد بالبداهة ههنا حصوله في العقل من غير تركيب كما في

الوجود وغيره من اوائل التصورات فيندفع الثاني فتامل
وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورا كثيرة الخ فقد ذكر الحكماء
ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة
فيه وان العقل المستفاد من المبادي العالية وانما التفصيل
للنفس من حيث انها نفس بمعونة القوى البدنية وعلى هذا
يتضح كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال
فان قلت هذا يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا
يدل على كون الكثرة اعرف عند الخيال لا يحصل من يحصل ادراك
من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الا الصورة
المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد معين ووحدة
معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع معروضها او
ما يختص به من اللواحق المادية **قوله** وهما يعرضان للموجودات
في الخارج ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير مبين
وان اراد ان الموجودات الخارجية تتصف بهما باعتبار وجود
تلك الموجودات الخارجية في العقل فذلك لا ينافي كونهما
من المعقولات الثانية والتحقيق ان زيدا الموجود في الخارج
مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل ينطبق على كثيرين فان

أريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي وإن اريد بها عدم الانطباق على كثيرين بحسب الامر الاعم والموصوف
العقلية فهي من لواحق الوجود الخارجي فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة ونظائرهما
قوله لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة اقول هذا على تقدير تمامه انما هو الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرهما
فان الواحد بالمحمول او الموضوع قد تتكثر فيهما مع بقاء ذاته
قوله بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدد والمحدود
الخ قال الشيخ في قاطيغورياس من الشفا واما المتضايفان فليس بحسبهما التعاقب على موضوع واحد واشتراكهما في موضوع
حتى يكون الموضوع الذي هو عليه لامر ما يلزمه لا محالة ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك والا كان
العلية والمعلولية من المضاف قوله هذا دليل اخر وانه
هنا تنبيه يندفع بان الدليل المذكور انما يقتضي تعاقب الوحدة والكثرة على امر واحد بحسب نفس الامر ولا يقتضي فرض تعاقبهما اصلا
قوله كل موجود واحد بالشخص الخ اقول الواحد الشخصي لا يمكن
فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية مثلا لا يمكن فرض

كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان كليا و
الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته
الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يعرض كون ذلك
الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال
وحدته الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يعرض
كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن
زوال الوحدة الاتصالية عنه بصيرورته منفصلا بعدما كان
ان كان متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة
من الانسان لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن
فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم من هذا
الغرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة
الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة السابقة بعينه
موضوع الكثرة اللاحقة واللازمة منه ان يكون زيد
مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة
الماء اذا عرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان
ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها قلنا الوحدة
الشخصية هي عدم انقسام الشي الى افراده دون اجزائه

البين ان معروض الوحدة اعنى الشخص لا يمكن ان يعرض معروضا
الكثرة المقابلة لها اذ الا لكان كليا والماء المنفصل الى المياه
وحدته الشخصية محفوظة فى حالتى الاتصال والانفصال
وانما تبدل الى انقسامه الى الاجزاء لا فى الانقسام الى
الجزئيات والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام
الى الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء بمعروض الوحدة الشخصية
هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها لا الانسان فانه الكثير
بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن ان يعرض
الكثرة الشخصية اياه **قوله** فحينئذ يقول قولك وان كانت
الاشياء الخ كلام هذا القائل مبنى على مذهب المشائين
فانهم يدعون البداهة فى ان المياه الحاصلة بعد التفريق
مغايرة للفرق للماء الواحد الذى كان قبل التفريق قوله والا
لكان جمع المياه التى فى كيزان متعددة فى كوز واحد علة
لها بالكلية واتحاد الماء الحرمين لم العدم والضرورة تقتضى
ببطلانه مدفوع عندهم بان المستحيل هو انعدام الشىء بالكلية
بحيث لا يبقى قابله ايضا لا انعدامه عن قابل والضا تم انعدم
الماء لم ينعدم بالكلية بذلك المعنى المذكور لا بانه باق بعينه

عندهم الحكم بانه هو بعينه انما هو بديهة الحكم لا ببديهة العقل
كما هو مفصل فى موضعه ودعوى البداهة من الطرفين فاه
والايراد عليه بمثل هذا مع اشتهارهم وتداوله بين المحصلين
ليس له كثير ساال ذ غرة عرض هذا القائل تحقيق هذا الاحد
على ما يؤول الى قواعدهم **قوله** اقول هذا مع انصافه الخ قد مر
ان بناء هذا على هذا المذهب ادعاء البداهة فى المقدمة
المبنى عليها ومنع البداهة شهير وللناس فى ادلتهم ومسائلهم
ولا يجدى البحث اذا انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة
ولم يبق للطرفين منزع فى كذا ان الاستدلال فلا مرية فى
ان ايراد مثل هذا السؤال **قوله** لانا نقول هى شبهة اقول المشائين
لما ادعوا البداهة فى ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء
اورد عليهم النقض بالهيولى التى يثبتونها فانها باقية عندهم
فى حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى
التى يثبتونها ليست متصفة بالوحدة والكثرة حتى يرد زوال
احدهما عندهم ان البرهان دال على وجود موجود هو لا واحد
لا كثير فى حد انه بل كثير وكل منهما بالعرض لكن المسلم بالبداهة
ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف فى ذاته بالوحدة ولذلك

يزول بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع للنقض فلا
يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان الشيء لا يكون في ابه محمولا
لوحدته وكثرته فان هويته كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون
هو في نفسه متعددا لو فرض تعلقها بما [illegible] اني ما
يكفيك في تحقيق ذلك مع ما سبق في تعاقب الوحدة
الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال
متحفظة بوحدتها التي هويتها وتلك الوحدة لازمة لها
ثم حاملة لوحدة الجسم وكثرته والمتصافها بتلك الوحدة و
الكثرة بالعرض وكذا فيما معها من الوحدة الاتصالية والكثرة
التي تقابلها قوله اما انهما متقابلان بالذات الخ اقول هذا
انما يدل على انتفاء الواسطة بالتصديق بامتناع اجتماعهما
في موضوع واحد ولا يدل على ان تقابلهما بالذات اذا انتفا
الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع لا يستلزم انتفاء
الواسطة في ثبوت ذلك الوصف لهما فيجوز ان يكون امتناع
اجتماعهما مستندا الى لوازم الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون
يقابلهما بالذات ثم ان الشيخ لم يتعرض للدليل الذي اعتمد عليه الشيخ
وغيره من المحققين وقد ذكره الشيخ ولا [illegible] الدليل التقابل

الوحدة والكثرة بالتضاد لان الوحدة يتقوم الكثرة و[illegible]
من الاضداد لا يتقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على
نفسه ان الضد انما يبطل الضد ان حل في موضوعه
والوحدة ايضا يبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها فاجاب
ان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة لذاتها
بطلانا اوليا البتة بل يعرض لوحداتها ان يبطل ولا يعرض
لها ان يبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة
فليس تبطلها بالقصد الاول بل انما تبطل الوحدات التي
للكثرة فيلزمه بطلان الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل الوحدة
الوحدة على انها لا تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان الوحدتان لهما شيء مبطل
وذلك ببطلان سطح مثلا فان كان لاجل هذه المعاقبة
التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الوحدة على ان
الوحدة لا تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة
الطارية انما تبطل الوحدة الاولى عما هي موضوع الوحدة الاخرى
بل الاولى ان يظن انه جزء موضوعها لو [illegible] ما قيل من ان الوحدة
الطارية على موضوع الكثرة تبطلها بالذات لان [illegible]

الجزء بعينه انتفاء الكل لا انه يلزم منه انتفاء الكل لا انه
يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود الجزء والكل معا
ض فكذا انتفاؤهما ضرورة ان تغاير الاعدام انما هو بتمايز الملكات
ولكن للعدم وجود سوى الحصة حتى ينتقل الى ان عدم الجزء و
الكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدقا
عليه قال وايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا
من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد وليس
لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع
واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا
قال فقد ظهر وبان ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد
اقول يرد على الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب على
موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية و
المحمولية ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والسلب والايجاب بمثل ما ذكر وما ذكره الشارح العلامة ذكره
في الشرح القديم الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل
بينهما تقابل التضاد **قوله** لامتناع تقوم الشيء ضرورة ان
الشيء لا يكون عين اعدامه ولا عين مجموع عدمه وشيء اخر **قوله**

لامتناع تقوم الشيء بعدمه ضرورة ان الشيء لا عين اعدامه ولا
وجوده مع شيء اخر وبما قررنا لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة
والكثرة متغايران فلو تقوم احدهما بالاخر مع كونه عدما له لم
يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد **قوله** ومما
مر ان الضد لا يقوم بالضد الخ قد عرفت ان ليس عين ذلك
نفي التضاد والتقويم لم ما نقل انما نعم قد ذكر الشيخ في اثناء
الدليل انه لا يكفي المتضادين ان يكون الموضوع واحدا
بل يجب ان يكون الموضوع واحدا فيتعاقبان التعاقب
الطبايع متنافيه متمانعة ليس من شان احدهما ان يتقوم
بالاخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اولا
بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية البعد
والخلاف كما يشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد
تقوم احدهما بالاخر الا يرى ان الملكة ليس في غاية البعد عن
السواد ولا عن البياض حتى لو في سوق كلام الشيخ مسامحة
فان بعض مقدماته انما يلايم نفي التضاد الحقيقي لا المشهوري
ولا يكفي ذلك في الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقا الا
بعض عباراته تشعر بحصر التقابل في الاربعة التي احدها التضاد

المشروط بغاية البعد والخلاف كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى
قوله اذ المدبر ان النفس والملك لا نسبتها الا بقال التدبير لا
يحمل على النفس والملك بما هو هو بل بهو ذو او يحمل على النسبتين
ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس والملك
لا نسبتها الا بقال التدبير حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه
على النسبتين لا يجدي لان تحكيم عرف اللغة في المطالب العقلية
غير مستقيم لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول
على النفس والملك دون النسبتين واعلم انه جعل الشيخ
في الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات و
صرح بان الواحد بالعرض هو ان يقال لشي مغاير لشي آخر
انه هو الآخر وانهما واحد وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر
محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا و
الطبيب واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن
عبد الله واحد اذ عرض ان كان زيد واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج واحد اي
في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد وقد جعل الواحد
بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة والواحد بالتعدد

اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة النسبتين بالذات
ووحدة السفينة والمدينة بهما بالعرض ولا يخفى التخالف بين
ذلك وبين كلام المصنف ويرد على كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان لماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل
في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان
لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه
للواحد بالعرض على الوجهين لا يصح جعله قسيما برأسه من اقسام
الواحد بالذات لا يقال لعله اراد بالواحد بالمحمول العرضي
الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة
كما اشار اليه في اخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق عنها في
معنى فاما ان يكون اتفاقهما في معنى نسبة او في محمول غير النسبة
واما في موضوع واما في محمول لانا نقول لم يكون اخراج الواحد
بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرضي واخذه
في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه يصدق عليه
التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نقلنا آنفا فليتأمل
قوله ثم لم يقل المصنف كان هناك سوادا وبياض لم فانه

وصف الموضوعية والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض
فلا وجه لتخصيصهما من بينها قوله ولم تعاندا في الكون الخ
بمعنى ان خصوص عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة متحقق جميع تلك
الامثلة فلا وجه للفظة او العنادية ولا يخفى وهمية بل جهتها
لذي في مادة واحدة من جهة واحدة فيحقق العناد اذ في كل
مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير ذلك قولك يتحقق في الصلوة
اما الوضوء او التيمم فان تحقق كل منهما لما كان في مادة اخرى
صح العناد فتامل قوله وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
الخ اراد ان الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك المفهوم فلا يكون
هو بعينه الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه لان كون الاضافة
بيانية انما يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير
لا يقال هي فرد من افراد عدم الانقسام فلا يصدق عليها انها
عدم الانقسام لانا نقول المراد بالتجرد ههنا نفي الماهية التي
هي معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله على المخصص
قوله اما ان لا يكون الخ قد عرفت انه فاعد فان كون كل
بيانه لا يقتضي انتفاء العموم والخصوص قوله من غير ان يكون
وحدة النقطة الخ الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية

مودی کلا

مودی کلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اما ان يعتبر
من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي طبيعة
واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد بالعرض من نقطة او
غيرها وهذا كما ينقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي وذلك بالجعية
تفصيل عبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعترض الشارح من
ان مفهوم الواحد من حيث الذات اكثر من حيث الافراد وهو
غير داخل في المقسم لان كونه معروض الكثرة من حيثية
لا يخرجه عن ان يكون فردا لطبيعة الواحد الذي ليس
كثيرا كما ان عروض الكثرة لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون
طبيعة الجزئي وكانك قد عرفت فيما مضى جلية الحال في
ذلك وامثاله فان الواحد الذي ليس كثيرا وان كان
معروضا للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد
الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه
بالصدق الذاتي كما تقرر مرارا فان قلت المقسم هو
معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح
فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت المقسم ذلك بل
المقسم هو الواحد المحقق في تلك الصور كما ان المقسم

الصورة الاولى وهو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
هو الواحد المتحقق في تلك الصورة فحاصل كلام المصنف
ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار
وحينئذ فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروضا
للكثرة وحينئذ فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي
الى آخر التقسيم بقي ههنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار
جار في الاقسام الاخر للوحدة مع انهم لم يعتبروه فيها ولعل
ذلك لان بعض الحكماء كفيثاغورس وشيعته ذهبوا الى
الواحد بالمعنى المعتبر موجود بذاته وهو مبدأ الموجودات
فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر في جواز ذلك او امتناعه و
لا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام
الاخر اذ لم يذهب واحد الى ان الواحد بالجنس او النوع موجود
بذاته قوله وفي جعل الجسم المركب الخ يمكن ان يقال المراد من
من الصورة الاولى ان يجب كون المعروض للوحدة معروضا
للكثرة كما يشهد به الاقسام المورودة فيكون الصورة الثانية
ما يمكن ان لا يكون وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر
لان الجسم المركب وان كان شخصيا معروضا للكثرة لكن لو جرده

الجسم

الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض
الكثرة مع عروض الكثرة ههنا ناش من خصوصية المعروض لا
من اقتضاء الوحدة فتأمل قوله لكونها الخ عد الشدة والضعف
عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم فينبغي ان يقال لكونها في كل عدد اقوى وازيد منها
فيما دونها قوله اقول ان الهوهو الخ اقول الهوهو هو الاتحاد
وقد اشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان
اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى قيده ومن جملة
فوايده ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او
غيره من اقسام الاتحاد وان كان التعارف يخصص بعض وجوه
الاتحاد فلا يقال في المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار بقوله
على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها او الى
عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير وجه كثرة قوله
بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر الخ التعرض بخصوصيته هو هو
لانه مما يتعلق الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من الفوائد
قوله وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية لحمل
الخ وان كان لا يجري في غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري

فهما مع اعتبارهما بقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيه مع
ذلك قوله وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين الى قوله و
انما يلزم لو لم يتحدا اذا انا لم نستوجب الدفع الذي يورده اذ حاصله
انهما بقيا بصفة الوحدة بعد ما كان بصفة الكثرة بعد ما
كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار
واحدا في انه لا باعتبار امر اخر هو الوحدة او عدم قوله
وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما الى اخر قول للمانع ان يقول
تميز احد الاثنين عن الاخر كان لازما للاثنينية التشخص لذاته
فاذا زال التمايز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان ما صار
كل من الموجودين بامر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال ذلك
التعدد مع بقاء ذاتهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن
تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان بقاء
ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع
الاثنينية فاما بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض او بارتفاع
وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابليهما فيصير الشيء الذي كان
معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكر بل يتسنى في
في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا يحتمله و

ليس هذا هو الاتحاد الذي نحن بصدده بل هو ان يصير الشيء عين ذلك وقد
يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانهما ان لم يرتفع الاثنينية
فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه الوحدة بو
تلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في
شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله و
الحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير مثلا
ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم
والابيض لا زوال صورة الاثنين عن شيء واحد وحدوث
صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد
ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة و
الكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة و
ذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية ينبغي فيها تحريرها
بتلخيص اطرافها قوله التقوم بالوحدات راجح الى سيما فلا
يمكن توهم امكانه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم كانها
فلا يكون ذاتيا وحينئذ يرجع الى الوجه الثاني وان لم
يتم بذلك وقرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات
في كونها اجزاء بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح

لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا بمعنى
صدقه على غيره كما في صور التشكيك واعلم ان هذا الحكم
مع القول بظاهر باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا
سترة فيه واما مع نفي جزء الصوري عنها فلا اذ العدد حينئذ
محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد قوله وهكذا كل نوع اذا زيد عليه
وحدة اخرى يحصل نوع اخر هذا لا يلايم ما سبق ذكره انفا
من عدم تركب العدد مما دونه من الاعداد وعبارة المحشي الكلام
يابى عن الحمل على الزيادة على الوحدات بل ظاهره فيه لانه جعل
المزيد عليه اولا الوحدة فالظاهر ان مراده واحد واحد
يكون على الوحدات المص تسامح اعتمادا على ما حققه وربما
للاختصار وينبغي للشيخ ان يقول وحدات كل نوع اذا زيد
عليه واحدة الخ قوله اقول ان الاضافتين لا يخفى ان
اضافتهما اليه بانهما له اعم من ان يكون بطريق العروض وغيره
فهي اضافة مغايرة له الا في العبارة فقط قوله ولان
الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الخ لا يظهر ان اطلاق
الاجتماع على المقارنة في الرتبة مطلقا او وضعا اخر مشترك

كاجتماع

كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية مجاز بحسب الاصطلاح
اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى
الاخر لو ارادوا بكون احدهما وجوديا وبالاخر عدميا كون ذلك
الاخر عدما ماله فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم
المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف
سلبه اندفع ذلك وهذه العناية يجري في اصل المقسم
وان لم يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني رحمه الله قوله
وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز الخ يمكن ان يقال التقابل
في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في
الاربعة هو التقابل بالذات اذ المراد بامتناع اجتماع
الماخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما
بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات قوله كعدم القيام
بالنفس الخ لا معنى للقيام بالنفس الا سلب القيام بالغير
انه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون مضافا الى الاخر
بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا
يصح قول المطالع الذي يلخص من كلام الشارح ان الضد الذي
يستعمل في سائر المواضع من العلوم قال الشيخ في منطق الشفا

فليقسم الان على الوجه الذي ينبغي ان يقسم عند الاصطلاح
الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم
ومن تجشم ان يجمع بين الامرين فقد عنى نفسه ثم قسم على اصطلاح
قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة
بالقياس الى الغير فهما المتضايفان والا فاما ان يكون الموضوع
صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير
عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من
كل واحد منهما الى الاخر او لا احدهما الى الاخر لان لزوم الاحد
له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والملكة القنية مثل البصر
البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا
الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للابصار
بالفعل والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه الى
الابصار مرة اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم
الذي يقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل [illegible] اعني
فقدان القوة التي يمكن الفعل واذا صار الموضوع عادما
للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما القنية
فيزول الى العدم واما القسم الثاني من القسمين الذي ذكرناهما

وما دخل فيه بجميعه يسمى في قاطيغورياس اضدادا سواء كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك
اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر او كان
احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه تسمى
اضدادا في هذا الموضع ولا يبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا
والاخر معنى عدميا وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما
على النحو المذكور فلا يجب ان يشتغل المتعلم لكتاب قاطيغورياس
بان يجعل العدم غير الضد فاما لان الضد يخالف المعنى الوجودي
في الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد الذي يقال في
هذا الكتاب ليس يعني الا هذا انتهى ملخصا ومنه يعلم ان المصنف
انما بين الاصطلاح الاخر الذي في قاطيغورياس و[illegible]
على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل منهما معقولا
بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان
والا فان كان احدهما سلبا للاخر فاما سلب وايجاب او عدم
وملكة وقد عرفت وجه دفع الايراد على الحصر ثم ان الحكماء
اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون
بينهما غاية البعد والخلاف والمتاخرون لما ظنوا

ذلك لا يشمل مثل البياض والصفرة وبالجملة الاوساط
حكموا بان التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصرة فيها التقابل
هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف وانما اعتبر
المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط ويسمونه بالمتعاند
والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب
على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والاخر سواد
محض وهما المتضادان بالحقيقة واما بينهما من المراتب فبالنسبة
الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل
بين الاوساط انما هو من حيث احدهما سواد بالنسبة اليه
فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد
سواء وجد بينهما اوساط او لم يوجد ولا يزيد لاجل الاوساط
قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتشابه والتقابل
انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقال المتحرك من الطرف
الى الاوسط انما هو من حيث انه مخالف مثلا انتقاله
من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات السواد و
تفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف
يساوي اختلافهما بالشدة والضعف فالاقرب الى

البياض اشد بياضا واضعف قال الشيخ في الشفا
السواد الحق لا يقبل اشد واضعف بل الشيء الذي هو سواد
بالقياس الى شيء هو بياض بالقياس الى اخر فكل جزء من السواد
يفرض كان يقبل الاشد والاضعف في حد نفسه **قوله**
التضايف جنس للتقابل الخ انت خبير بان التضايف الذي
هو قسم من التقابل انما هو التقابل المخصوص وهو كون الشيئين لا
يمكن تعقل احدهما بالقياس الى الاخر وهذا ليس جنسا للمفهوم
التقابل اصلا بل الذي هو جنس له انما هو مقولة المضاف الذي
هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل
ولا يخفى ان تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقف على كونه
جنسا بل يكفي فيه عمومه **قوله** فمفهوم التضايف من حيث
هو هو الخ اقول فيه نظر ظاهر تعرض له الشيخ في الحاشية فان
مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل اذ القسم هو مجموع
المقسم والقيد والصواب على تقدير ان يوجه السؤال على
هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس
الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون العرضي كما نبهنا عليه في
مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس بحسب

الحمل العرضي وتفصيله ان النوع مشتمل في ذاته على الجنس
والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور ولكن لو
اعرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع فهو عارض بالنسبة
الى الجنس غاية الامر ان النوع في مثل عارض للجنس بحسب الوجود
فان المضايف مثلا من حيث انه قسم من المقابل عارض له فانه
بالنسبة اليه خارج محمول كما عرفت سابقا من ان الطباع
المتضاد قد يحمل بعضها على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن
يصدق المقابل كما يصدق على سائر المفهومات المتقابلة ونظير
الفرق بين العروضين بان في مادة الانسان والحيوان يحصل العروض
بالاعتبار الاول دون العرض بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان
ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل
في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج
قوله قول فيه نظر الخ اقول معنى قولهم المضاف جنس لما تحته
انما هو حقيقة تلك المقولة جنس له لا مفهوم لفظ المضاف
وما يعقل بالقياس الى الغير فان عرضيه قطعا ضرورة ان
المعقول بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا
غير داخل في قوامها وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته

ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس لا
مفهوم هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فيقول
اذا كان التضايف بالمعنى الذي قررنا مجنسا للتقابل الصادق
على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام
انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق عليه
الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارض عليه من
حيث انه معروض له فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا
لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف
اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما سرى من ظاهر
كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة
فما ظنك بسيد المحققين وسند المدققين قدس سره
وقد يقال الخ اقول هذا هو الظاهر اما لفظ اذا الظاهر
على التوجيه الاول ان يقال وهو اي التضايف بحسب
التقابل باعتبار عارض لسبق ذكر التضايف من غير فصل و
الحمل على انه اقام الظاهر مقام الضمير اشارة الى ما هو المشهور
فان منشأ الفساد كونه جنسا مما لا يحج عن بعد في مثل هذا
المقام وايضا هذه العبارة بعد تصريحه بنوع التقابل

الانواع الاربعة كما لتصريح فان المراد بالجنس والتقابل
كيف لا وجنسية التضايف مما لا يعنى له ههنا ولا اثر ولا
معنى فلما بينا من ان الجنس هو بقوله المضاف الا التضايف الذي له
هو من اقسام التقابل ولكن ينبغي ان تقرر السؤال على هذا
الوجه وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل مضاف
يكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا يكون التقابل
اعم من التضايف والجواب ان هذا الممنوع وهو ان اندراج
المتقابلان من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون
المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدقان على افراد السواد و
البياض والعدم والملكة مثلا ولا يصدق عليهما المتضايفان
بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني حصتي التقابل او
عليهما ماخوذين مع العارض فالمعروضان معهما متقابلان تقابل
التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان والمعروضان
معهما متقابلان تقابل التضايف ولا محذور فيه هذا هو
التقرير الموافق لما في الشفاء وحينئذ يظهر انطباق الجواب على
السؤال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث
هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على

التوجيه الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع
النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه فردا من افراده
قوله لكن يشكل حينئذ اقول لا اشكال اذ يكون هذا ح
تنبيه على ان اطلاق الجنس عليه مسامحة كما اطلق عليه
النوع الى اقسامه فانه ظاهر في الجنسية قوله فاما ان
يقال الخ اقول لا يخفى ذلك لانه ثابت عند المصنف فلا
يصح حمل كلامه على ما يخالفه قوله خصوصا في الماهيات
لا اعتبار به اقول الدليل على تقريره تمامه يجري في الاعتبارات
ايضا من غير فرق قوله فظاهر ان هذا انما يدل الخ قال في
الشفا واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه
وذلك لان المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير
ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلا ليس انها معقولة فانه
ليس من المعاني التي يجب ان تتقدم في الذهن ولا يشعر في
الذهن ان للشيء ماهية معقولة بالقياس الى غيره بل اذا
صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون مقابلا ومراد الشيخ
من قوله المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره
ان مفهوم المضايف ذلك لا ماهية افراده كالابوة والبنوة

١٥١

اذ ليس ماهيتهما ذلك انهما معقولة بالقياس الى غيرها الماهية
اراد به افراد مفهوم المضايف مثل الابوة والبنوة فان
التقابل يلحقهما بالحقيقة ويجوز ان يحمل على نفس ماهية المضايف
ويكون لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها والمال
واحد وقد صرح بالمقصد بقوله فانه ليس من المعاني
التي يجب ان يتغير الخ فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جنسا
لمفهوم المضايف واراد به انه لا يتوقف تعقل مفهوم المضايف
وهو المعقول بالقياس الى الغير على تعقل مفهوم التقابل
ولو اراد بقوله بل الشيء اذا صار مضافا الخ ان التقابل يلحق افراد
المضايف بسبب اتصافها بمفهوم المضايف فلا يكون التقابل
ذاتيا لمفهوم المضايف فيكون المراد باللزوم في قوله لزوم
التبعية ويمكن ان يراد به انه اذا يحصل مفهوم المضايف
لحقه التقابل فيكون الشيء عبارة عن نفس مفهوم المضايف
ولعل مقصد الامام ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من ماهية
المتضايفين ماهيته هذا المفهوم ويكون الضمير في امتناع
اجتماعهما راجعا الى فردا المتضايفين بطريق الاستخدام
قوله واشدها فيه السلب فلم يسبق انه تقرر عندهم ان السواد

والضعف مثلا من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان
من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة
ثم ان الشيخ في منطق الشفا في الفصل المعقود لبيان
ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد ام التقابل
موجبتين محمولهما متضادان قال الحق ان كونه جائزا
اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عنادا لا من كونه ليس
بعادل واما من حيث التصديق والحكم فان السالبة اشد
عنادا وابعد من ان تطابق الموجبة من الصدق والكذب
ومحصول كلامه ان المعاندة بحسب التصديق تنافي و
المتضادين بحسب التحقق في الواقع اولى اما الاول فقد
بينه بوجوده تقرب مما سيجيء واما الثاني فلم يتعرض لبيانه
وكانه ترك لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف كيف لا والابيض متصف بسلب
السواد مع امر زايد عليه وهو الاتصاف بضده المانع
من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في
التضايف ولا يدل كلام الشفا على الاختصاص وقد ذكر
الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية وانما

بالمباحث الجدلية فلو تركه المصنف لم يتعلق اذ لا يتعلق
به غرض يعتدّ به قوله ولذلك قيل الخ اقول هذا ما
سبق في سوق الدليل يدل على ان الظاهر اشد تعاند
في التصديق كما قاله الشيخ قوله واعترض عليه بانه لا
يلزم الخ اقول يمكن ان يقال المراد المستدل بانحصار
منافي ايجاب الجبر في سلبه انحصار منافيه بالذات و
كانه خصّ المنافاة بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي
الايجاب السلب بالذات في الايجاب قال في الشفاء اذ
لا يجوز ان يكون الشيء مضادا للشيء على الاطلاق بالحقيقة وذلك
الشيء يضاد آخر ليضاده وعلى هذا يندفع الاعتراضات فان
قلت فحينئذ لا يكون الاقسام الثلاثة من التقابل لما مرّ من ان
التقابل هو التمانع بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة
الى ساير اقسام التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق
بثبوت التمانع لا واسطة بالثبوت فان السواد والبياض
متمانعان بالذات قطعا غاية الامر انه يمكن للعقل ان
التمانع بينهما استلزامها للسلب والايجاب على وجه
السلبيه ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق

يمكن

يمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام متقابلة بالذات
كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي
لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى جعلوا الموجبة الكلية
نقيض السالبة مع تصريحهم بان نقيضهما بالحقيقة رفع
الايجاب الاطلاقي المستلزم له واما السلب قالوا لكن
جعلوها نقيضها ليكون حقيقة موجبة بجهة محصلة ولا
يخفى ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك المرتبة
من التمانع فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا نقيضيه في الباب
فتأمل في الوجهين قوله ورد ذلك بان العرضي اقول لا يخفى
ان رفع العرضي للازم انما يعانده لانه يستلزم رفع الذات
فمعاندته تبعيه معاندته فيكون اولى وانما نعني بالاشد
ههنا الاولوية لانما هو من خواص الكيف كما سبق الاشارة
اليه قوله والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق
اقول قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاربعة التي احدها
التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة المصنف حيث قسم
التقابل الى التضاد ثم قد فصّله الى الحقيقي كما اشار اليه المصنف
وقرّره الشارحون فكيف يمكن انحصار التقابل ثانيا في الاربعة

وثانيهما في الاخص قلت التقابل كما سبق وهو التمانع بالذات
ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان
بيا في الصفرة والحمرة مثلا ومراتبها المختلفة انما هو من حيث
احدهما بياض عند الاخر والاخر سواد عنده لما فيهما من زيادة
خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات
بالحقيقة انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن
بينهما عناد وتضاد بالذات وتحيل من النظر فيبنى التضاد
المشهوري على تلو المضاف المشهوري وكما ان المضاف المشهوري
خارج عن المقسم بحسب الحقيقة وكذلك المضاد المشهوري
وانما يدخل فيه بما يترائى في ظاهر الامر فتامل قوله فان اراد
بالزيادة غاية الخلاف الخ اقول ان اراد بالزيادة ان ههنا
زيادة اخرى هي ان بينهما غاية الخلاف ففيه ان غاية الخلاف
انما هو بين السلب والايجاب وان اراد ان فيه معنى
السلب والايجاب وقد مر تحقيق الامر في ذلك قوله وقيل
معنى كلامه ان اشد الانواع الخ اقول لا يخفى بعد هذه
العبارة في بعد ذكر ان مقولته التقابل على اقسامه بالتشكيك
ينادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد

منه بالنسبة الى سائر اقسامه وايضا قبول التشكيك لا
اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له
اشد على ان البيان المذكور وهو ظهور قبول سائر اقسامه
بالتشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على شدته
قوله فلم يتم التقريب الا بحمل الاشدية والاظهرية وهو كما
في غاية البعد قوله من الحركة والسكون الخ اقول قول السكون
غير ظاهر ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين
بكون السكون امرا وجوديا ظاهر وثم لا يخفى في غاية البعد
ان تضادهما واما على مذهب الحكماء القائلين بان عدم الحركة عما
من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور
الذي جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن
الشيخ فبينا هما التضاد المعتبر في قاطيغورياس فتذكر قوله وبما
ذكرنا يظهر فساد ما قيل الخ حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق
التناقض على ما يشتمل الى ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهور
بل بمعنى اخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى
قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان في رفعه في
نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشيخ عليه من ان يقابل السلب

والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا
يسمى التناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام
القايل وان اراد ان تسميته به شايع وليس للتناقض الا هذا
المعنى الشامل فالقايل لا يسلمه كيف ولا يتبادر الذهن منه
عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى
امارات الحقيقة بل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا والفرس
والا فرس ليس التقابل الذي للنقيض اذ لا صدق هناك
ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا على سيد
المحققين فكيف يظهر بما ذكره هذا كلامه قوله لانا قد ذكرنا
انهم يسمون الخ فيه ما مر انفا قوله وظاهر انه لا حاجة الخ اقول
نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا
وان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات لم يحتج الى التفسير
الاخير لكن ليس كلام القايل الا في ان ذلك خلاف المشهور وهو
مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره الاخير محررا
في ذلك شرط الخ اقول فيه انه يطرقه عدم اعتبار الموضوع
القايل له والا لم يكن نقضا لما صرح انفا بان تقابل السلب و
الايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرط المعتبر في تناقض القضايا

راجعة الى وحدة الايجاب ومدخول السلب في مثل تلك
الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة فان الممسك بالعروة
والا الممسك بالفعل لا متضايفان وكذا لو زيد وكذا الا اب
لعمرو والى غير ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله شرط
يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان التناقض
بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيهما لا
تشتبه بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف
على اعتبار شرايط منها يعرف وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل
وهو راجع الى العلم به وتحقق العقل اياه وحينئذ فقوله
يتوقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط لتحقق العقل
ومعرفته ويؤيد ذلك ما سيذكره في اثناء البحث من كونه
اعتبار الوحدات فتدبر قوله وبهذا ظهر ان رد الوحدات
الخ اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة
واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار
على اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك
الوحدات وانما قلنا ان الوحدات الثمان لا يغني عن وحدة النسبة

لان الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية وان
اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اى ليس له
وليس زيد باعمى اى فى الذهن ولا تغاير بينهما فى الموضوع والمحمول
ولا فى باقى الثمانية بل التفاوت فى نفس النسبة فان الحكم فى
احديهما بالايجاد فى الخارج وفى الاخرى بسلب الاتحاد
فى الذهن وكذا الحمل الذاتى اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضى
المعتبر بخصوصه كقولك الجزئى جزئى اى ما هو هو بالحمل الا
الذاتى والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فانهما صادقان
والقول باختلاف المحمول فى مثل هذه الصورة مما لا يخفى ساعه
واستبعاده الا على المتاخرين ممن يجد رداته مطابعه عن اوله
الى اخر تقليدات العارين **قوله** زعم بعضهم ان المعدولة الخ اقول
يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة اضافته
الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة
قد تطلق على ما يعم الايجاب وفايدة اعتبار التقييد ان لا يكون
بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه تسليما هذا على ان ما ذكره
ذكره مما لا يخفى حول ما يكون السلب منحرا للمحمول على انه وجه
احده فان ثبوت الشى للشى يستلزم ثبوته لو كان الثابت له معنى

وجوديا او عدميا والمعرفة فى ذلك بين عدمى وعدمى تحكم
محض زعمه بعض المتاخرين وقد سبق منا الكلام عليه
كما يقال لا عادل ولا جائر فان العدل هو التوسط بين الظلم و
الانظلام فان زيد بالجواز الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جائر
لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل
الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم الطرفين
وهو الشايع فى علم الاخلاق فهو ممكن الخلو عن العدل والجور فى
الموضوع القابل **قوله** كالسواد والبياض المندرجين الخ فيه بحث
لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم فيهما ايضا نوع
اخرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير بل النوع المندرج تحت الجنس
مطلقا كما هو مقتضى كلام المصنف فحينئذ يحمل نفى التضاد عن
الجنس عن الجنس الذى لا يكون نوعا **قوله** اقول فيه نظر الخ
الظاهر ان المصنف حاول التفصى عن الدخل المذكور بان
جعل الجنس والفصل واحدا فتضاد الفصول بعينه تضاد
الانواع لا يغاير الا بالاعتبار لان وجودها فى الموضوع
هو وجودها بعينه فيه لا يغاير الا بالاعتبار كالتضاد الا
وهو مشروط بالشرط المذكور بالحقيقة **قوله** لانا نقول الصورة

السيفية اما حاصل السؤال ان نوع صورة السيف علة
صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف عنه في الخشب
المصور بتلك الصورة فلا يصدق عليها التعريف والجواب
بان صورة الخشب ليست صورة السيف المخصصة
بل فردا اخر لا ينطبق على هذا السؤال ولا يدفعه بل فيه اعتراف
بوروده لانه اذا سلم كون فردا من نوع صورة السيف ونوعها
علة صورية بالنوع السيفي مع تخلف نوع السيف فقد
تم فساد التعريف وانما كان الجواب ملائما لو كان السؤال
ان الصورة المشخصة السيفية حاصلة في الخشب مع تخلف
ذلك الشخص من السيف اللهم الا ان يتكلف بان المراد
بالصورة المعينة الصنف المعين من ذلك الشكل اعني ما
يحل في مادة الحديد فانه اذا حصل شخص من ذلك الصنف
حصل السيف بالفعل وليس الحاصل في الخشب عين تلك
الصورة المعينة اي فردا منه بل فردا اخر من نوع مغاير له
في الصنف والتمام المتحقق في الجواب ان نوع الصورة الذي
انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وما اشاكله
كالسيف الخشبي هو معلوله اعني ذلك الامر الاعم لا تخلف

عنه واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع
الصورة المذكورة كما تبين في توجيه عبارة الشرح واعلم ان
هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل
المخصوص وغيره مما يوجد في الخشب اما لو قيل صورته ما هو
مبدأ الاثار المختصة به وذلك لا يوجد في الخشب فلا يرد السؤال
من غير تكلفه **قوله** وليس المراد بالعلة المادية والصورية الخ
قوله بل يعمهما وغيرهما من الاعراض قوله الغرض من ذلك دفع سؤال
يرد هيهنا وهو ان ايراد مباحث العلة المادية والصورية
هيهنا دخيل لانهما ليسا من الامور العامة فان قيل فقد صرح
الشيخ في قاطيغورياس الشفا بان المادة والصورة لا يكونان
في الاعراض حيث قال للقائل ان يقول ان الخلقة كيف يكون
كيفية واحدة وهو مجموع لون وشكل وهب انكم تجوزون
انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد اصررتم على انه لا يجوز ان
يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان لحدودها تركيب
من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب العرض
منقسم الى شيئين كل واحد منهما يحصل وجوده احدهما الشكل
والاخر اللون فيقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض

مركبة من اعراض وكيفية وكم العشرة عرض لانه عدد فهو
كم وهو مركب من الآحاد والمربع عرض وانما قلنا يلزم من ان يكون
هناك محدود ووحدة ودار بعة ووحدة ودار بعة بل نعني ان
الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب
طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة
الجنس ولا الاخر طبيعة الفصل على ما يعرفه في البرهان
والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء فلا يكون
جزء منها مدلولا عليه بطبيعة الجنس كالكيف لهذا المركب
وجزء اخر منه مدلولا عليه بطبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما
يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل
هو الصورة كما مر فعلم مما ذكره هيهنا هو انه لا يوجد في الاعراض
الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام فهو ذلك
لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة و
السرعة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزآن احدهما
وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو السرعة يحصل
معه بالفعل ولا يعني بالمادة والصورة في هذا الموضع الا
هذان المعنيان واعلم انه لا فرق بين العلة المادية والمادة

وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشيخ
حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجدان الا
للمركب فانه استعمل هيهنا المادة والصورة مكان العلة
المادية والصورية وقد يخص المادة والصورة بالهيولى
والصورة فيختصان بالاجسام وقد نبه الشريف المحقق في
بعض حواشيها على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره هيهنا من ان
المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض لان ما قد علم
هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات
العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من الاعراض النفسانية
على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون مراده اختصاص العلة
المادية والصورية للنظر الذي يحصل المعرف لا انا نقول
قد بين شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة
الى العلة الصورية بان الهيئة العارضة للمعلومات خصوصا
الفكر فالمحشي نبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة
وما يستفاد منه من اطلاق المادة على معروضها ضمنا على
سبيل التشبيه بل كلامه في خصوصية البيان فان قيل

عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادية
والصورية لا يوجدان في الاعراض حيث قال عند قول الشيخ
ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة هذا
صحيح في غير الفاعل والغاية قلت يجوز ان يكون تصحيحا لان المعلومات
ليست جزء من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب و
هو ليس مركبا من المعلومات والهيئة لا لان العلة المادية
والصورية لا توجدان في الاعراض فافهم قوله فيه نظر
الخ اقول معنى كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن
في وجوده فالاحتياج والامكان وما يساوقهما او يلزمهما مقطوع
ومفروغ عنها عند هذا النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة
الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت
تلك الاشياء وهذا المعنى مما يسبق اليه الذهن من غير تكلف
ولم يرد انه لما كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه
ما اورده قوله فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اقول كل
مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على
الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد و
عمرو وبكر وعلى جميعهم فكما لو احد يصدق على كل واحد وعلى

الجميع ايضا الا انه يصدق على كل واحد انه انسان واحد و
واحد وعلى الجميع انه اناس واحاد اعني انه انسان كثير
وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء اذا تمهد هذا
فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراد
يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد اي علة كثيرة وان
لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد
من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعددة وعلى
هذا يكون مجموع المادة والصورة اساس من افراد علته لا واحد
واحد منها واللازم منه كون الشيء غير الكثير من احاد علته ولا
محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحال كونه عين
ما هو فرد من علته او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما
ما يقال من انه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع
الاقسام فغير على اطلاقه خصوصا في مثل اقسام الماهية
الى الواحد الكثير فان مجموع القسمين هما داخل في القسم الاخير
قوله بل هو خلاف الواقع لان مدخل الشيء الخ اقول هذه
شبهة مصادمة لان من يمنع كون ارتفاع المانع جزء من
العلة التامة بالذات لا يقول بهذا التقسيم لمنع دعوى البداهة

في ثبوت القسمين الاخيرين فلابد له من بيان ثم اقول يمكن ان
يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة
فلابد ان يتم علته التامة في آن انقضائها فان كان الجزء الذي
به يتم العلة التامة نفس الانقضاء فقد حصل المطلوب وان
كان امرا وجوديا حادثا فينقل الكلام اليه هل الجزء الذي تتم به
علته التامة نفس الانقضاء او امر اخر وجودي يلزم اما الانتهاء
الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا الآن المفروض ان ما
هو جزء العلة موجود فلو تعاقبت لم يكن العلة بجميع اجزائها
موجودة حال وجود المعلول فتامل فيه اقول لا يخفى ان القسم
لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر القسم الثاني
المانع لجواز ان يتوقف المعلول على معلوله ووجوده الطاري
كانهضام الغذاء المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه
ثانيا الى غير ذلك من الامثلة قوله واجيب بانها بالحقيقة
من تتمة العلل المادية الخ هذا اقول لا يلائم في الموضوع
كما لا يخفى في المعادن والنامي والالة ايضا والسيد قدس
سره انما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع وقال في الموضوع انه
مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل من

عدادها ولم يفرد له قسم والاولى ترك التفصيل والاختصار
على انها اما تتمة الفاعل او القابل قوله اقول لكن يبقى شيء
اقول للقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول
الى الغاية لمجرد تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية
حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا
الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية كونها ما لاجله المعلول
وهي بهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار
الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون المعلول
لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله
سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المرتبة على الفعل
لاجله سواء كان او امرا اخر على من و الترتيب على ما صرح
بها الشيخ وغيره من ان ذات الواجب مع علة غائية لمعلوله
قال فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية
ان يكون علة لسائر العلل يعرض لها من جهة ان معناها قد
يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا بل نقول قد صرح
الشيخ في طبيعيات الشفاء على ان الفاعل والغاية
ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال لم

الفاعل والغاية كانتهما مبدأن غير قريبين من المركب المعلول
فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لتحريك المادة
المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا من المعلول او يكون
معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة والعلة
سلب للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة والمادة
بتوسط تحريكها للفاعل فالمبادي القريبة من الشي هي الهيولى
انتهى ومن عادة الشيخ ان يصدر مختاره بلفظ كان او
او يشبه وما اشبههما كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك
بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل
مخصوص بالمركب واما ما ذكره في الغاية فعام ثم ان هذا
الجواب ساقط عن اصله لان المص سيقسم العلل الى
القريبة والبعيدة قوله اما ان يكون وجوده موقوفا عليه
اقول هذا يشمل مبادي المعدات التي يجب وجودها مع
المعلول ولا انتفائها معه اذ يصدق عليها ان المعلول
يتوقف على وجودها فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب
انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا
قلت باعتبار وجودها في وقت المعد شرط للمعلول

وانتفاء وجودها في ذلك الوقت يوجب انتفاء ضرورة ملحقا
قوله او كلاهما وهو المعدات الخ اقول الحصر ممنوع كما مر قوله ولا
الخ اقول هذا التخصيص تحكم بل الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذلك
في هذا الغرض اعني نفي انقسام الجزء الى الجنس والفصل
لما مر غير مرة انهما ليسا بجزئين حقيقيين قوله والا فليعرض الخ
اقول فيه بحث قد سبق ذكره فتذكر قوله الذي يجب ان
يكون وجود العلة الخ اقول جعل الشي قوله ولا يجب مقارنة
العدم قوله بحسب وجود المعلول لينسحب عليه القيد
وهو قوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب معا رنة العدم
ومحصله ما ذكر من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها العدم
المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع المقيد فلا ينسحب
القيد بجميع جهات او على قوله والفاعل مبدأ التاثير
وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل لا حكم الفاعل المستقل
يرد عليه ما اورده عليه بقوله وانت خبير الا ان يقال
الى متنا عدا ذلوا امتنع بعده تمامها الى ان ينقضي زمان
فيوجد لم يكن ما فرضنا علة تامة لتوقف المعلول على امر
اخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه قوله بل نقول وجوده معا ربما

لوجود الح اقول اى الامكان العام المقيد بطرف الوجود ان
وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واجب
كما سبق لا يقال من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان
لا يسلم امكان وجود المعلول وقت وجود العلة بل يقول
بامتناعه كامتناع وجود المعلول فى مرتبة العلة لانا نقول
اذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد وجد بعدها زمانا
كان وجوده متوقفا على امر اخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر
قوله غير معقول لاستلزامه ان لا يكون المفروض تمام العلة
قوله قلت لعله اراد بالجواز الامكان اقول لك ان تقول مفهوم
عبارة المصنف عدم وجوب بقاء المعلول اى استمرار وجوده
بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعد حال وجود
المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد
حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام
المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون
بقاؤه ممتنعا كالمعلولات الانية وعند هذا ظهر انه لو قال
ان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا **قوله** بل انما استفيد
هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد اقول فيه بحث لان قولنا

يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء
المعلول بعد المعد ان كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد
منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز
عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم
البطلان فتعين الثانى ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى
من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه على قياس
ما مر يجب تاخر بقاء المعلول عن المعد وذلك لا يستلزم جواز
انعدام المعد حال وجود المعلول اللاتاخر المستلزم لجواز
المقارنة وان اريد به انه بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول
ولا بقاؤه كما لا يستفاد هذا المعنى منه ولا من قولنا يجب بقاء
المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول
ولا جوازه بعد المعد ووجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم
جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يبقى المعلول
بعد المعد جوازا ووجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجود
وظاهر ان صاحب القيل انما استفاد جواز انعدام المعد
حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد لحمله على
المعنى الاول ولا استفادة ذلك من وجوبه كما اتضح مما ذكر

مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح فى نفسه ويمكن ان
يتكلف له وجه صحة فى نفسه بعد حمله على المعنى الثانى
بان غرضه ان استفادته من الوجوب كاستفادته من
الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك قوله
نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب
بقائه بعده الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود
المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر
المصنف لم يقل وان جاز فى المعد وجود المعلول بعده حتى
يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء
المعلول بعد المعد وذلك لا ينافى وجوب وجوده بعده و
اما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد
القريب لا بعد المعد مطلقا والمص لم يقيد المعد بالقريب فلو قال
وان وجب لم يصح لا يقال فى رفع الاخيرين معنى له وان جاز
فى المعد وان جاز بقاء المعلول بعد البعيد فاذا اخذ المعد مطلقا
يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فيصير المال لغاية يجوز وجود
المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب وجوده
حينئذ لانا نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى

لا غائلة فيه وهو انه يجوز فى المعد فى الجملة وجود المعلول
بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد لا يقال ان المتبادر هو الاول لانا
نمنع هذا فقد عرفت مقصد السائل وتفصيل المقام وزعم
بعضهم الخ اقول المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب
بالنسبة الى المعلول ضرورة كون المعد البعيد بالنسبة الى
معدا للمعد القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد ليحصل
القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم محض قوله
لان الاستعداد وهو القوة المنافية للفعل الخ اقول انت
خبير بانه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد بهذا المعنى نزاع
بين العقلاء فى عدم اجتماعه مع المعلول ولا فى عدم اجتماع
ما يستلزمه وكذا اذا فسر بقرب المادة من قبول المعلول
اذ القرب ينعدم بالوصول ضرورة وان فسر باستحقاق المادة
لتلك الصورة فلا يتصور النزاع فى اجتماعه فتدبر قوله
اذ المطا ان يثبت جواز بقاء جواز المعلول الخ اقول الظ
ان غرض المصنف فى هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول
بعد انتفاء علة الوجود والمبقية كما هو مذهب القائلين
بان احتياج الممكن الى العلة انما الحدوث فاذا حدث بلا

العلة لم يبق الاحتياج الى العلة اصلاً الا يرى ان الدليل
المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء المعلول
بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة او معها
لا ينافي هذا الغرض وانما كلام السيد قدس سره ههنا في جميع
توارد العلة المستقلة اذ قد انجر الكلام الى ذلك وقد انتهى
نظره الى جواز تعاقب العلل اذا كانت الثانية معه وما عدم
في المستقلة ونفي الاستقلال بهمه وان لم يتم الشـ قوله
لكنه لو كان بدل قوله ان انعدام الح اقول لكنه لو كان بدل
قوله لك ان تقول ان المصنف جواز بقاء المعلول بعد العلة
فاذا انعدم بانعدام الاولى ثم بايجاد الثانية صدق بقاء المعلول
بعد العلة فلم يثبت المدعى قوله واما ان يتوقف على احدهما
الح المسند لانما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزام اعادة
المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة فظاهر
ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة ولا يلزم هذا النقض بها
بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احد
مخصوصهما يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه
لو اعتبر في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا بسبب الموقوف

عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة اخرى
من المسائل بل اذ محصله حينئذٍ ان ما لا يمكن وجود المعلول
بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا
الامر المقتضي للتاخر الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني
التبعية وامتناع تبعية شيء واحد لشيئين معينين على سبيل
التعاقب او التبادل ضروري بل يحتاج الى بيان وقد انتهى نظر
المسند لا الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني
فلم يقم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم سعى بعض
المناقشات في دليله قوله والحل منع المقدمة القائلة
الح من البين انه اذا كان المعلول معلولا على القدر المشترك لا
يكون التعدد في العلة لان القدر المشترك في الحالين واحد
وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط وذلك ظاهر
ثم ان هذا البحث من امهات المطالب فلا علينا ان نفصل
الكلام فيه فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته
علته مطلقا فقد تبين بما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء علته
التي هي الامكان وقد فصلناه فيما سبق واما انه هل يجوز
ان يبقى بتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي

علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وحد
ذلك المعلول الشخصي فالذي يتحصل من كلام الشيخ واضرابه
من القدماء انه لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في
الشرائط والالات فان الشيخ في الهيات الشفا بعد ما حقق
ان الصورة من حيث هي صورة معينة قال القائل ان يقول
ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة
فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى
العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد هو المفارق له
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا با
امور مفارقة ايها كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل يقتضي
من ان يكون الفاعل مصدرا لامر يكون محصلا له اقوى من
محصله حتى يكون الصادر راجحا في التحصل من المصدر و
ولكن لا ينقبض من ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد
بالشرائط والالات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل
وباقي العلل متممات لعليته وهذا كلام حكمي مقنع لصاحب
الكمال وان لم تقنع بتسكين اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك

ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجبة لعله
مبقيه وان جاز بقاؤه بعد جواز شرائط تاثير الموجبة لشرائط
اخرى كما في بقاء صورة البيت بعد زوال شرائط الايجاد بشرائط
البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجب وكذا ينفي جواز تعدد العلل
المستقلة للامر الشخصي سواء امكن اجتماعهما اولا اقول وما
تمسك به المتاخرون في جواز الثاني في اصل الخارج والدور
بالنسبة لما حركة الشمس فلا يخفى وهنه لتوقفه على كون
حركتها السابقة لكلا الاصلين واحدا تشخصيا وهو ممنوع والسند
ظاهر قوله فان تصور ان لا تعدد فيه الح اقول الا يرى ان
الحكماء معترفون بان المبدأ الاول مختار مع انه لا يصدر عنه
عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكونه مختارا
عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وان استحال وقوع احد المقدمين
غير مؤثر في المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه
كما لا يخفى قوله ونازع بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
الح انت خبير بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان
الاتصاف بهما بحسب نفس الامر يستدعي علة فالاولى

ان يقال المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التساوي لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه
حينئذ يتحقق مصدريتان متغايرتان اقول للخصم ان يقول
المتغايران انما هو المصدريتان الاضافيتان واما المعنى الذي
ذكرتم انه هو المصدر الحقيقي وهو الامر الحقيقي فلا نم تعدده
بل هو اولى المسئلة اذ ليس الكلام في ان مصدر الامرين
يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد المعلول الصادر من
مصدر واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد
المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران
وهو وهم بل هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى وقدرته وارادته
مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يترتب واية كون المفهوم
من كل منها عين حقيقته بل اراد ثم ان ذاته تعالى باعتبار انه
مجرد عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدأ للممكنات
قدرة وباعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم
تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدرية عين ذاته بهذا
المعنى فلا يلزم محذور والتحقيق ما سيجيء قوله واعترض بانه

لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الى سياق الكلام بعينه
انه منع للمقدمة القائلة بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مشتركة بينه وبين
ساير المعلولات وان اختصت بالنسبة الى ما ليس بمعلول
وفيه انه على هذا التقدير ايضا يتم المقدمة بانضمام باقي
الدليل اذ نقول تلك الخصوصية المشتركة هي المصدرية بالحقيقة
فيكون موجودة فهذا المنع لا يضر في هذا المطلب بل انما يضر
في اثبات التعقل وليس الكلام ههنا فيه وان جعل منعا
الى قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق حينئذ مصدر
متغايرتان اذ حاصله منع مغايرة المصدريتين ورد عليه
بعد اباء قوله وان سلم الخ عنه ان المذكور في جواب البعض
في موقع المنع اذ الناقض مستدل بدعوى فايراد المنع في مقابله
المذكور في جوابه غير موجه قوله فمدفوع بان الواحد الحقيقي
كالواجب تعالى متصف في حد نفسه الخ اتصاف الواجب تعالى
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما بعد صدور الكثرة
عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام
في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة

من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على
ثبوته والواجب في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع
ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على
وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى
العلة بتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة
وينتفي غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثاني ان
يعتبر له نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا
يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل ومن
ههنا تبين انه لا توقف للمطلوب على وجود الخصوصية وتحقيق
ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول ولا يتحقق
ذلك اذا كان نسبته اليه والى غيره على سواء بل يلزم ان
يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون
من حيثية واحدة مختصا بشيء وبغيره فان الاختصاص
باحدهما ينافي الاختصاص بالاخر بديهة وبهذا يندفع
الاعتراض بانه يجوز ان يكون لذات واحد من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره فيصدر عنها تلك الامور باسرها فان تلك الخصوصية

لما كانت

لما كانت مشتركة بين الجمع وبين كل واحد واحد من الاحاد
فليست هي وحدتها منشأ صدور المجموع ولا منشأ بعين
صدور كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة بل
خصوصية بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك الخصوصية
لا يكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة
بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك
الاجزاء سواء فلا تقتضي شيئا سواء من الخصوصيات
هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبهة ولقائل
ان يقول لها لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد
واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا
ما ذكرتم من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود
المعلول ان اردتم انه ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه
فم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية
لا يكون لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس
الى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير ذلك
المعلول مطلقا فجاز ان يكون لها مع كل واحد من المعلولات
خصوصية يترجح بها وجوده على عدمه وان زعمتم انه يجب

ان يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره مطلقا بل هو
اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان
العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره والا لكان صدوره
دون غيره عنها ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البداهة
في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر عنها ما ليس
لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية
وفي بعض اما لو صدر عنها جميع ما له مع العلة تلك
الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية
بسلب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها
عنها فلا ترجيح لاحدها على الآخر وقد يلخص من هذا البحث
ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية
مع كل معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كان
الخصوصية مطلقا سواء كان الخصوصية موجودة او لا
اقول لا يخفى على الفطن المنصف انه اذا اشتركت الخصوصية
بين الجميع ولم يختص ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشا خصوصية
كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو

اقتضت شيئا لاقتضت الغير المشتركة فلم يتحقق الامور المتعددة
المتمايزة فعليك بالتامل الصادق وسيجي تحقيق المقام
بوجه اخر قوله والجواب ان نقيض صدور اية لا صدور الخ
اقول صدور لا ليس صدورا بل هو لا صدور فما اتصف
بصدور لا اتصف بلا صدور فاذا كان له حيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ومن حيثية اخرى
بلا صدور من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان
اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيثية الاتصاف
بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية
واحدة قال الكاشي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشيخ و
ان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا لا انهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان
انما يتحد فان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد
الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه
جعل ههنا الحيثيتان بمنزلة اللازمة اذ لا معنى باعتبار
الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم

الحيثيات والدوام ما قيد بعمومها وحينئذ نقول انما
جاز المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما
اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا ذلك ظاهر وعند
هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في
التحصيل استدل على هذا المط بانه قد تقرر انه ما لم يجب
صدور الشيء عن موجبه لا يصدر فان صدر عن ا ج من
حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه
فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان
من حيث وجب صدور ب عنه يصدر ما ليس عنه
فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وانت تعلم انه
يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث
يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب
واجبا من حيث وجب بعينه وهل الكلام الا في نفيه
يندفع بمثل ما ذكرنا سابقا فتذكر قوله ويكون هذه كلها
في ثالثة المراتب الخ لك ان نقول اذا اعتبر كون المصدر
مركبا كما في الصورة الاخيرة يحصل في ثالثة المراتب اكثر
مما ذكره اذ من الجائز حينئذ ان يصدر عن ا ج شيء وعن

اخ

اخ وعن ا ب ج وشيء اخر وعن ب ج شيء اخر فهذه سبعة امور
اخر في المرتبة الثانية لم يعتبره مع انه ان اعتبر الصدور
عن مجموع ج و في الصورة لما اذا اعتبر الصدور وعن ج بتوسط
د وعن د بتوسط ج يحصل امران اخران هما ايضا في ثالثة المراتب
هذا اذا لم يعتبر الصدور عن مجموع ا ب حتى يكون في المرتبة
الثالثة شيئان كما ذكره واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر
في المرتبة الثانية على ما ذكرناه وما ذكره ولا يخفى التفصيل
على الذكي قوله الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين
الخ فيه نظر لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده
الا بايجادها بخصوصها اياه فلا نم ان العلة يجب ان يكون
كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما يوجد بدون
العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا
محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان يكون
محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاسناد
المصحح للعارضه فلا ينافي الاستغناء عنه بغيره والجواب ان
المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بالضرورة وفي
امكن كون احد الامرين اذا الامور كافيا في تحقق اذ العلة

بالحقيقه هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد
بالعلة بالحقيقة وحينئذ يظهر جواز اختيار كل من شقي
الترديد المورد في السؤال فتامل قوله الثاني انه لا يتوقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة الخ فيه بحث لانه لا يلزم
من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع ورد عليه
بعد ابداء اللفظ عنه اما نختار قسما رابعا وهو التوقف
على الكل الافرادي بل هذا معنى تعدد العلة المستقله
الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول
على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف
عليه المعلول وبذلك يحصل المطلوب وهو انه لا
يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع
موقوفا عليه اولا لا يقال يجوز ان يكون الموقوف عليه
احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة المستقله
كما مر فان قيل قد قرر الشارح فيما سبق خلاف ذلك حيث منع
المقدمه القائله اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا
تعدد في العلة وجعله الجواب الحلي عما يتوهم على تعاقب
العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره

من انه اذا تحقق احدى العلل تعين احتياج المعلول اليه
بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون فالحاصل ان راي الشارح
على ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه
لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات
المعلول بل يجوز ان يكون منشأه ما العلة لما سيجيء قوله
وهنا بخلاف الواحد بالنوع الخ اقول الاولى ان يقال
كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المختلفتين
بالنوع عليه لان هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية
اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع والعلة كثيرا بالنوع
واعلم ان الشيخ لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة
الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل هذا
بيان لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف
لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير
بانه لا يتم هذا المط بهذا القدر كيف وما مر انما هو في
الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد
بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى
من حيث الطبيعة النوعية وحدها من غير ملاحظة

المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم
الاختلاف في العلة واما حديث اشتماله على الجنس
والفصل وجواز اقتضائه باعتبار كل منهما مخالفا بماهيته
بالنوع تعدد المعلول لما يقتضيه باعتبار الاخر فخارج عما
نحن فيه اذ حينئذ لا يكون العلة واحدا بالنوع بل يكون
علة كل منهما مخالفا بماهيته لعلة الاخر ضرورة اختلاف
الجنس والفصل وعدم ضرورة اختلاف الجنس والفصل
وعدم دخول احديهما في الاخرى لا يقال اذا اقتضى الجنس
بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس مخالفا له بالنوع
مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل
وهو نوع واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس والفصل
شرط وعلة الثاني بالعكس فالعلة الثاني بالعكس فالعلة
الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع وكذا حديث اقتضاء
النوع باعتبار المشخصات للانواع المختلفة لان تلك
المشخصات ان اختلفت بالنوع فظاهر وان اتفقت فيه
فلا بد من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة اذ لو لم يكن
في احدهما صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الامتياز قطعا

فلا بد من ان ينتهي الى امور مخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين
مسلوب عن الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كلاهما امرا واحدا
بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب
اختلاف الحقيقة لا يقال ربما كان الامر المنضم امرا مشخصا
لذاته لا يكون له ماهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير
يكون خارجا ايضا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع
ذلك الامر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية مع
ذلك الامر بحسب نوع بقي ههنا ان يقال كما لا يجوز ان يصدر عن
الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة
بالنوع وكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية
الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية عند
ايضا ودفعه انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبائع النوعية
فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغناء فيهما فتامل
واعلم انه ذكر الشيخ في الهيئات الشفا في فصل ترتيب وجود
العقول والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول من
المعلول الاول كثيرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني

المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ما ان كانت
مختلفة بالحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منهما شيئا غير
ما تقتضيه الاول في النوع فلم لا يلزم كل واحد منهما ما
يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فيما
ذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك انتهى وفيه
تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الا الى علل مختلفة بالنوع
وهو خلاف ما ذكره المصنف في انتفاء العكس في الوحدة
النوعية **قوله** قولنا ان المعلول الخ اقول هذا وان كفى في
دفع الزام المجيب كما ذكرنا سابقا لا يتم في اثبات المدعى اذ
للسائل ان يقول ان اردتم بالاحتياج بمجرد الاستناد المصحح
للبقاء فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه
ان لا يمكن وجوده بدونه لينافي استغنائه عنه وان اردتم
بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج
اليه فلا نم ان العلة يعني احتياج المعلول الى نفسها او
وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج
الى علة ما والفاعل يوجده من غير ان يجعله محتاجا الى
ذاتها كما مر في مثال الفقير والمحقق كما ان المعلول لا نسلم

الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعين خصوص العلة
ليس نا شيئا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل امر
لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة تناسبه مناسبة مخصوصة
حتى لو فرض اشتراك عدة امور كل منها وحينئذ يظهر انه لا
يجوز تعدد العلة المستقلة اصلا وكانا قد فصلنا بعض
الكلام في ذلك سابقا ثم انه تبرا انه قيل في اثبات المدعى
لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى في
اثبات المطلوب ولم تتوجه تلك المناقشات وذلك لانهم
معنى تحصيل الحاصل لا تحصيل شيء لو لم يتعلق به ذلك
التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا
ومن ذلك التحصيل والقيد الاخير لاخراج تعدد العلل
على سبيل التعاقب والتبادل وذلك لازم على هذا
التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل
في مرتبة توارد العلتين المستقلتين بل يكاد ان لا يكون
عنها فرق فلا يتسلى الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظريا
ولا يحتمل التنبيه عليه على تقدير كونه بديهيا فتامل **قوله**
واما انهما من المعقولات الثانية الخ اقول تقريره على ما علم

من كلام الشيخ في نظايرهما ان المعقولات الثانية ما تعرض
الموجود الذهني فما لا يكون وصفا للموجود الذهني لم يكون منها
والوجود ونظايره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا
للموجود الذهني فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية في
الذهن بل الماهية الموجودة في الخارج ان اخذ في العلية
اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه بحيث
لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث
هي فلذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية
وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا
للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها
الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر
في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العروض
على ما سبق تفصيله ولا شك ان العروض للماهية بحسب
وجودها في الخارج ولا يمتاز عن الوجود في الخارج بل هي عنه
بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب
هذا الوجود وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط على النحو
الذي سبق فيكون عارضا فهنا بقي الكلام في العلية

والمعلولية ولا شك انه لو اريد بهما ترتب الاثر عليه
بالفعل الى ومقابلة فهما من اللواحق الخارجية كيف لا
والاتصاف بهما معلل بالوجود الخارجي عن شئ وان اريد
بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع المعلول
ومقابلة فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية نعم
على ان يكونا من لواحق الماهية الى الاختصاص لها بالذهن
او الخارج وان اخذ على وجه لا يتحقق في الموجود الخارجي
مثل ان يوخذ في العلية كونه بحيث يحتمل وجود المعلول
بوجودها وعدمه بعدمها وفي المعلولية ما يلازم هذا
المعنى ويضايفه كانا من اللواحق الذهنية والامر في مثل
هين هذا ويحتمل ان المصنف قد تسامح في بعض المواضع
فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية ولم
ربما يجعل الشئ من المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق
الخارجية ومحط الفايدة فيه عدم كونه من العوارض الخارجية
كما يشهد به من تتبع فالاولى ان يقال اي على تقدير الا
او في البينه لثلاثينا في ماذهب اليه من البداهة
لان المعلول المعين يستلزم الحاقول لان ازاد ان استلزام

المعلول المعين للعلة المعينه ليس كليا بنا على جواز تعدد
علل الشئ الواحد على سبيل البدل فعلى تقدير التسليم
غير نافع فى هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات
علة معينه وان اراد انه لا شئ من المعلولات المعينه يستلزم
علة معينه فمم والسند ظ قوله اقول فيه بحث لانه جاز
ان يكون الح اقول من البين انه لا يمكن ان يكون للشئ الواحد
الى اخر نسبتان متنافيتان وان عللتا بجهتين لحكم ضرورة
امتناع اجتماع المتنافيين وان استدل الى علتين مختلفتين
فاختلاف الجهة التى هى منشأ النسبتين كما صرح به يدفع
المحذور بل لا بد من اختلاف احد الطرفين وحينئذ يظهر
اندفاع الدور فافهم قوله ان اراد بالافتقار الح اقول له
ان يختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية ممكنة
قال كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للاخر المعلول
لذلك الواحد فيلزم معلولية كل واحد منهما لنفسه وهو
محال اذ المعلولية نسبة لا يتصور الا بين اثنين ولا يجرى مثل
ذلك فى التقرير الذى ذكره الامام اذ يصير حينئذ قوله العلة
علة للمعلول لغوا بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول وكذا قوله

فلو كان الشئ علة لعليته لكان متقدما على علته المتقدمة
عليه بمنزلة قولنا لو كان الشئ علة لعلته لكان علة لعلته
التى هى علة له وهو لغو كما لا يخفى قوله وهذا المعنى يقال له
بالنسبة الح فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول
على العلة بالفاء نفس الترتب هو مدلول الفاء فانه المصحح
لترتبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله وهذا المعنى
يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومعبرا
اليه وموقوفا عليه ولا قوله وبالنسبة الى المعلول كونه
معلولا ومحتاجا ومفتقرا اليه بل هو بالنسبة الى العلة التقدم
وبالنسبة الى المعلول التاخر وان اراد به القدر المشترك
بين العلية والمعلولية لم يصح قوله يقال له بالنسبة الى
العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا
فان التقدم والتاخر متغايران للعلية والمعلولية معلولان
لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزائد الذى
هو الترتب حتى يندفع الشبهة من الاتحاد لا يقال مدار الشبهة
النقض على ان التالى الذى يدعى بطلانه هو تقدم الشئ
او علته الشئ لنفسه لا تقدم الشئ على علته حتى يقال انه عين

المنازع كما ذكره الشيخ لانا نقول فبلغو حينئذٍ اثبات
الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء اذ لا دخل له في
المطلوب بل يكفي ان يقال لو كان شئ علة لعلته لزم كونه
علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات
هذه الملازمة اصلا حتى يقال ورده لا نثبتها **قوله** لان العلة
الغريبة الخ اي لا يوجد بدون تاثير العلة البعيدة واذا لم
يوجد بدونها بهذا الوجه لم يكن كافية في تحقق المعلول
بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها بدونها
فلا يقدح في كون المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاجا الى
ذلك الشئ بحسب الواقع فلا يصلح سندا للمنع **قوله**
اقول لمن يجوز ذهاب سلسلة الخ اقول هذا انما يرد على ما ذكر
في توجيه كلام المتن واما على ما تقرر فلا ورود له وتلك
تحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشئ لم يمتنع جميع انحاء
عدمه لم يكن وجوده وهو ظاهر وبعد تمهيدها نقول لو
تراقى سلسلة الممكنات الى غير النهاية لم يمتنع عدم تلك
السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاستلزام لذاتها او
لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظاهر ولا لاستلزامه

عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على
هذا الفرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في ضمن
انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع بالغير وما
لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم
الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الواجب بالغير انما
يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على فاذا قدر انتفاؤه مع
علته ولم ينته سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم
يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المصنف على ما ذكر
من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع يعني
انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد
منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب
وجوده وانما المستحيل على هذا التقدير لا يتحقق الواجب
بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في
ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما المستحيل على هذا
التقدير ليس الا بمنشيا وبين عدم كل منها مع وجود علته لا
مطلقا فتامل **قوله** واجيب عن الاول بدعوى الخ اقول لما كان
قول المعترض لم لا يجوز تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي

قد يكون لعدم التناهي ايض محتملا لان يكون غرضه انه على
هذا التقدير ليسا بمتساويين ولا بمتغايرين بناء على توهم
انهما من خواص الكم المتناهي وان يكون غرضه انهما مع
كونهما متفاوتين يقع كل من احديهما بازاء واحد من الاخرى
تعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار
اولا وفي عدم امكان توافي الاحاد مع التفاوت ثانيا قوله
ان الناقصة يلزمها الانقطاع اي على تقدير تطبيق الاحاد
بالاحاد فلا يرد ان هذه الدعوى يبلغ المقدمات السابقة في
اثبات التناهي قوله الكلهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد
الخ لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل
بل يكفي فيه ملاحظتها اجمالا بان يفرض كل جزء بازاء جزء و
لم يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على
تقدير الترتب والوجود لكون الاحاد واقعة بعضها بازاء
بعض في الخارج ان كان المراد ان لبعضها نسبة الى البعض
بحسب الترتب في الخارج فبذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام
في انه بدون ذلك الترتيب يتحقق التطبيق العقلي ونفس
هذا الترتب ليس تطبيقا فاعليا حتى يصح ان يقال ان الا

حاصل هناك في الخارج وان كان المراد ان بعضها منطبق
على البعض في الخارج فليس كذلك كيف ولا كذلك انطباق
امر يفرضه العقل بين كل منهما وما يتقدم عليه وهو ظاهر
والحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى
السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط
بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد شيء من الكل لا يكون بازائه
شيء من الجزء ثم يتساوى السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا
يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة وتفصيله ان السلسلتين
المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما على الاخرى من
الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب ينتقل
الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة
ليست في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء ما يقابلها
بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحديهما على الاخرى
لاتساق النظام فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا
مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان يحصل الزيادة
في الاوساط اذ ليس لها انتظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة
الى الطرف كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق وانظر

منشو حتى يلزم انتقال الزيادة كما في الصورة الاولى فافهم
فانه دقيق وانظمه في سلك نظايره من خواص هذا التعليق
واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتذار لا يتم وسنزيد ذلك
تقريرا في اثبات حدوث العالم انشاء الله تعالى قوله
اقول كل واحد الخ اقول فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان
وقوع كل واحد من احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة
ويسنده بان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على حصولهما
فيه بتفصيله وان كان في الخارج فيتوقف على الترتب ولا
يجدي القدح في القدح بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة
وما ذكره الخصم من جواز ان يقع لاحاد كثيرة من احدهما بازاء
واحد من الاخرى لان مراده الجواز العقلي الذي هو لا احتمال
فان غرضه دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض
مقدماته فهو مانع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال
الوقوع في اجراء الدليل بل انما يتم ان يثبت الامكان الذاتي
فقال لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكنا
لامكن وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء واحد
من الاخرى لكن ذلك صح الى اخر الدليل والخصم يمنع الملازمة

ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل لما اسلفناه من انه ح يكون
زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر الخلف كما عرفت
به سمعك والا لزم ان ينطبق معلول الح هذه العلل المتلاحقة
غير بتية وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها
وما قيل كيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة من تلك الجهة
مع ان سلسلة المعلولات قد زادت في هذه الجهة بواحد
هو المعلول الاخير الذي لم ناخذه في السلسلة لانه لم يجمع
فيه الصفتان معا فلو لم تزد سلسلة العلل بواحد وذلك
الطرف لم يكن المتضايفان متساويين في العدد فيكون
هناك معلولية بلا علية يقابلها وهو باطل بالضرورة الى
لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدمة
الممنوعة بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف
الذي ياتي بعد ذلك والذي يمكن ان يقال في توجيه
هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة سكانوا علينا انها و
معلوليتها انها بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة حكما كليا
من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية اذ العلل
والمعلولات المنطابقة على هذا الوجه محتاج الى الخارج

متقدم اذ لو لم يحتج الى خارج بينهما علل او معلولات وفات
السبق الذي هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي
بالنسبة الى العقول المتحدسة فان العقل اذا لاحظه
اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة يتوالى عدد عللها
ومعلولياتها وليس شيء من تلك العليات مكافئة
للمعلوليات التي انطبق عليها فربما جزم بافتقارها الى علة
مكافية والشبهة انما ينشأ من طلب التفصيل في الحكم
الكلي الذي يجزم به العقل اجمالا ونظير هذا ما يقال
ان العقل يحكم بان الموجدة متقدم على الموجد من غير
تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الماهية
لا يكون علة لوجودها وكذا ما يقولون في البرهان السلمي
ان كل جملة من الابعاد المتزايدة يجتمع في بعد واحد فلو
امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها في بعد
فيلزم ان يكون البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصورا بين
الحاصرين فان مثل ذلك جائز فيما ذكرناه ونظائره التي
لا يكاد ينضبط وقد قرر الشيخ في الشفا هذا البرهان هكذا
كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة

فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان له علة وكان
له معلول فلو تسلسلت العلة الى غير النهاية لكان سلسلة
العلل الغير المتناهية وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو
معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة الممكن الطرف
المعروض واما انها معلوله فلانه يتعلق بالمعلولات و
المتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة
العلل معلوله وعلة ثبت وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية معلوله
وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وسطا فتكون
وسطا بلا طرف وانه محال هذا كلامه ويرد عليه ان كلا من
احاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفين هما واحد
من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية الطرفين اخذت
منها وليس كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم الكل الافرادي
قد تخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله طرف اعني كل
واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس بوسط اعني
السلسله الغير المتناهية هو لاحاد باسرها وهذه الشبهة
ما يرد على ساير البراهين ويندفع بمثل ما ذكرنا هناك وهو

ههنا ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير فصل
بين القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الافرادي
وان جاز ان يخالف حكم الكل المجموعي لكن قد يجزم العقل
بعدم المخالفة في بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجد
السلسلة الغير المتناهية التي كل واحد منها علة و
معلول لكان المجموع وسطا من غير طرف والشبهة انما نشأ
من وضع وجود السلسلة المفروضة وتجويز وجودها اذ
حينئذ ربما لم يجزم العقل بان مجموع الاوساط اوساط بناء على
ان وجود السلسلة المفروضة ينافي تلك المقدمة اما
اذا عرضت المقدمة على العقل السليم منه والتفصيل
فيحكم به كما في النظاير التي مرت والشان في بداهة الحكم
الكلي ولا يتضح هذه الحالة الا بترك الجدال وقصر
الهمة على قصر الكمال ومساعدة التوفيق وولي الافضال
قوله فلا اقل من ان يوجد الح فان قلت يجوز ان يكون
الخارج موجد الكل واحد من اجزاء السلسلة بتوسط
الجملة السابقة على ذلك الواحد ويكون ترتب الآحاد
باعتبار الشرطية والآلية لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم

توارد العلتين المستقلين على معلول واحد ولا انقطاع
السلسلة ولا يندفع ذلك بان يقال الكلام في الممكنات
المترتبة من حيث الفاعلية لانه قد يمنع وقوع هذا الترتيب
في الممكنات الغير المتناهية اذ يجوز ان يكون ترتبها بوجه
اخر ويكون فاعل كل منها امرا واحدا بشرط الآحاد السابقة
او بآليتها قلت حاصل الدليل ان فاعل الممكن الواحد وحده
ينقل الكلام اليه حتى يدور او ينتهي او يتسلسل الح وعلى هذا لا
يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار
الفاعلية قوله وان وجبت لزم تخلف المعلول الح اقول
اذا فسر العلة المستقلة بما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء
المعلول وان يتوقف تاثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف
المعلول عنها وحينئذ يمكن اختيار هذا الشق وهو ان
المراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء ومن ههنا يعلم انه
انه لو اريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر فان
الفاعل بالحقيقة لم يتوجه بالنسبة الى المركب جميع اجزائه
واطلاق فاعل ذلك المركب على فاعل بعض اجزائه اصطلاح
مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ ولعل مرادهم من الفاعل

المستقل هذا المعنى فيندفع المعارضة المذكورة نعم يمكن
المنع بان يقال لا نم ان المركب جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون
له علة يكون هى بعينها موثرة فى كل واحد من اجزائه بل انما يجب
ان يكون لكل واحد من اجزائه علة مؤثرة وربما مجموع علل
الاجزاء علة للمجموع ولا يكون علة بعينها موثرة فى كل جزء
وحينئذ يقول علة مجموع الاحاد وما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية ويسوق الكلام قوله وعلى اصل
الدليل منع الح لا يخفى على من له اوفى مسكة كما ان الممكن
الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة
يحتاج الى علة متكثرة وان كان كل واحد من الاحاد مغايرا
باسرها من الاحاد كيف والسلسلة باسرها كثيرة متعددة
وداخل فيها كل واحد من الاحاد وليس كل واحد من الاحاد
كذلك فالجملة مفتقرة الى علة هى مجموع علل الاحاد وهو
غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير واحد وذلك بين
لا استرة به نعم يرد ان مجموع علل الاحاد هو بعينه ما قبل
المعلول الاخير الى غير النهاية فان السلسلة المبتداة
مما قبله بلا واسطة علة المعلول الاخير الى غير النهاية

السلسلة المبتداة مما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول
الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التى يشتمل عليها السلسلة
المبتداة مما هو دليل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد
قوله فتولكم انها ممكن مجرد الح انت تعلم انه كما ان الممكن
يفتقر الى علة كذلك الممكنات يفتقر الى علل وح يبطل الترديد
فى ان علل تلك الممكنات هى بعينها نفس الممكنات المعلولة
او داخلة فيها او خارجة عنها وكان الشيخ توهم ان ذلك
الترديد مبنى على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس
كذلك ولا فى كلام القايل الذى اعترض عليه توهم ذلك قوله
وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها الح اقول
بل هذا كلام خال عن التحصيل لان مغايرة الجميع لكل واحد
واحد من اصل البديهيات كما سبق قوله محتمل ان يكون
مقدما الح لان المراد بالموثر فى قوله لان الموثر فى المجموع
هو الموثر المستقل على ما سبق والنظم الطبيعى يقتضى
بعدم اثبات الموثر على ابطال كونه جزءا وعينا قوله
والاول اعنى الجملة التى بعد الح هذه المنفصلة عند بل الجملة
التى بعد رعدة الالوف منتشرة فى جميع السلسلة فانه اذا

اخذ جزء من اجزاء السلسلة وترك تسعمائة وتسع وتسعين
جزاء ثم اخذ جزءا من اجزاء السلسلة وترك مثله وهكذا
الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الآحاد بقدر عدد الالوف
ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في احد الطرفين فان قيل
تطبق عدد الالوف على الآحاد ليظهر انتقال الزيادة الى جانب
اللانهاية قلنا كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتامل
قوله وتتكافى النسبتان الخ الظاهر ان مقصود المصنف
ان نسبتي العلية والمعلولية تتكافئان وان العدم معا
بمعنى ان كل ما هو علة للشيء وجوده علة لوجود المعلول و
عدمه لعدمه وكذا ما هو معلول بوجوده معلول لوجود العلة
وعدمه لعدمه وحينئذ يبقى العلية والمعلولية على
اطلاقهما الا على عمومهما فان ذلك لا يستلزم ان يكون الحال
في خصوصيات العليات كذلك ولا يرد عليه ما اورده
الشيخ على توجيه وقول المص بعد ذلك والفاعل في الطرفين
واحد بيان كون العلة الفاعلية موجودة فاعلا لوجود
المعلول ومعدومة فاعلا لعدمه دفعا لتوهم من زعم ان
العدم ليس اثرا للفاعل وانه مستغن عن الفاعل لانه مستمر

من الازل

من الازل وينقطع الفاعل استمراره بالايجاد فلا تكرار لان التعليل
وجود المعد علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه
لانا نقول كما ان وجوده السابق عليه علة لوجوده كذلك
عدم وجوده السابق علة لعدمه قوله وليس المراد ههنا
العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية اي الفاعلية
الموجبة لا مطلق الفاعلية وانت خبير بان سياق الكلام و
المصنف يقتضي ان يكون مقصوده مما ذكره من قوله و
فالفاعل مبدأ التاثير الى ههنا بيان احكام العلة الفاعلية
وان جرى بعضها في غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل
فتدبر قوله اقول مردود بانه يجوز الخ لا يخفى انه بعد تسليم ان
عدم العلة الفاعلية فاعلية لعدم المعلول يلزم في هذه
الصورة ان يكون عدم الواجب تعالى عن ذلك علة الامر وجودي
وكونه عدمه امرا محالا لا ينافي علته فان عدم العقل
الاول معلول لعدمه وعدمه علة له لكن لما كان العلة
ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير فلو كان الواجب
علة الامر عدمي لكان عدمه علة لامر وجودي والتالي
باطل فالمقدم مثله لا يقال عدمه محال فجاز ان يستلزم

محالا وهو علية لامر وجودى لانا نقول الملزوم هو ما فرضنا
من كون الواجب علة الامر عدمى فانه قد ثبت انه يستلزم
كون عدمه علة الامر وجودى وهذا اللازم محال سوا
كان ذلك العدم محالا اولا فالمعروض المذكور محال
فافهمه قوله مردود بانه يجوز ان لا يكون الخ من البين ان
الامكان علة الاحتياج لشبهة تقتضى محتاجا اليه فلكل
ممكن امر يحتاج اليه سواء وجد اليه او لم يوجد اصلا نعم
ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا
فلا فلكل ممكن بحسب نفس الامر ممتنعا كانت تلك العلة
او ممكنا موجودا او معدوما فالملكة المذكورة يكون
معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون عدم ذلك
الوجودى علة لعدمها والمعروض كون امر وجودى اخر علة
لعدمها والمعروض فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان
الوجودى علة لامر عدمى لزم اجتماع العلتين على معلول واحد
هو وذلك الامر العدمى وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا
ولا يتوجه المنع الذى ذكره الشيخ نعم ينبغى الكلام هاهنا فى
بطلان التالى بناء على ما يقال ان توارد العلل المستقلة

سبيل

سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة
وعدمه ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودى الذى فرض
علة للعدمى ولا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون
محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان يجتمع
مع الوجودى الذى هو علة للعدمى ويندفع بانه على تقدير
تحقق الامر المفروض علة للامر العدمى لا يخلو اما ان يوجد
الوجودى الذى هو علة الملكة او لا وعلى الاول يلزم اجتماع
النقيضين وعلى الثانى اجتماع علتين غير مستقلتين لا
يقال لا نم اجتماع النقيضين على التقدير الاول لجواز
تخلف احدهما لفقد شرطه لانا نقول الترديد فى العلتين
المستقلتين المجتمعتين بشرايط التاثير فانا نقول على تقدير
تحقق الوجودى المفروض علة لامر العدمى مع جميع شرايط
التاثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودى المفروض علة
لامر العدمى مع جميع شرايط التاثير او لا وليسوق الكلام
الى فتفكر قوله لجواز ان يكون وجوده مشروطا الخ اقول
انت خبير بانه ح لا يكون العلة الفاعلية لتلك الملكة
موجودا بشرايط التاثير فيكون علة لعدم انتفاء الفاعل من

حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك
ان مراد من يقول بهذا التوجيه ان انتفاء الفاعل هذا الو
علة لانتفاء المعلول هذا ولو استدل على هذا المطلو
بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها او
يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا
لم يختلف حال الشيء وجودا وعدما بوجود اخر وعدمه لم
يكن الاخر علة له قطعا لم يتجه عليه هذه الشبهات قوله
ويرد عليه انا اذا اردنا ان الفاعل الخ القابلية اما عبارة
عن كون الشيء منها لقبول الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد
واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد
بها الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها
وارتفاع الموانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل
جوازه واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها شرائط التاثير
وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التاثير بالفعل
فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية
لا يجب به وجود المقبول بل يصير به متهيا له او يمكن الاتصاف
به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل

فالحل الشبهة وكان منشاؤها عدم الفرق بين القابلية
وبين المقبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة هو المعلول
لا قابليته فتامل قوله فامكان الواجب وامتناعه ليسا من
جهة واحدة اقول الفاعلية والقابلية امران مختلفان
لاختلاف لوازمهما فلا يكونان من جهة واحدة فلابد لهما من
جهتين سابقتين عليهما وبه يتم المطلوب قوله وفيه نظر
لانا لا نم الخ الظاهر ان مراد المصنف انه ليس ماهية مقتضية
لعلية شخص اخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا
الى الخصوص ويكون مقتضى الماهية ان يكون علة للشخص
اخر يناسب خصوصه فيلزم فيلزم لا تناهي كما ذكره بلا
ريبة ولعل مراده كون ماهية مقتضية لعلية شخص معين
حتى يرد ما ذكره الشيخ من ان اللازم حينئذ كون كل فرد علة
لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذلك
مما لا يذهب الوهم اليه كيف وحينئذ يلزم ان يكون ذلك
الشخص المعلول علة لنفسه قوله وفيه نظر لان معنى العلية
الخ انت خبير بان مفاد كلام المصنف نفي كون الشخص
من العنصريات علة لشخص اخر بسبب ماهيته فقد نسب العلية

والمعلوليه الى التشخص وجعل الماهيه وحينئذ يظهر معنى
احتياج المعلول واستغنائه عن خصوصيه فرد فرد
قوله ويرد عليه وعلى الدليلين الخ يمكن ان يقال مراد المصنف
التشخص من العناصر على الدليلين الخ يمكن ان يقال مراد المص
بماهيتها المشتركه بينه وبين ساير الافراد علة لتشخص
اخر وهذا الحكم يعم المشاركات الجنسيه والنوعيه و
لا يتوقف على تساوى اشخاص العناصر في الماهية النوعيه
فتدبر قوله لان التصور الكلي الخ فيه نظر لانه صرح فيه
بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن تصور كلي و
حينئذ يتوجه المناقشه في توقف الفعل على التصور
الجزئي مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالصادر منا
وليس في افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا
على تقدير التسليم اذا جوزتم صدور الشي عن تصور نوعه
المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن راى كلي منحصر فيه و
ان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع
المنحصر في فرد والعرضي المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول

عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان واعلم
انهم اثبتوا في الفلك قوة شاعرة جسمانية بها الادراك
الجزئي هو مبدا الحركة الشخصيه متمسكين بان الراى الكلي
لا ينبعث عنه شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور وما قيل
في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية فاعل والعلة العارضة لزم
ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امر غير قار ولا
تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر قوله
ويدل على مغايرته للشوق الخ لم يعرف الشوق الذي هو مقسم
الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقود بالذوات الجسم
وقال الاستاد قدس سره في اوايل حواشي شرح التجريد ان الشهوة
ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة
حالة جبلية غير مقدوره بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان
ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد
ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض وكذلك
قالوا ارادة المعاصي مما يواخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام
الشيخ على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن
يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير

اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث
نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه قوله فالقول
بان مبادي ان مثل ذلك انما يلايم المقامات الخطابية
دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية في حيز
المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختياري كما يعيضه مقابلته
للشوق المفسر بالميل الجبلي لغير المقدور فمرد ان شيئا من
الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للقادر
التصور بالغاية فكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهما له
جدا ولم يكن عنه مانع ترتب عنه الميل التام المؤدي الى
الفعل من غير اختيار كيف ولو كان المسمى بالارادة اختيار
بالاحتياج الى ارادة اخرى ويتسلسل لا يقال الفعل الاختياري
قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره الشيخ من ان
القول بان مباديها اربعة بناء على الاغلب لانا نقول
على فرض التسليم يحتاج الارادة الى شوق ونحن نعلم بالضرورة
انتفاؤه اذ لا يجد فينا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة
بل لا يتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انما نشتاق
الى الفعل المتصور المصدق بغايته كما يشهد به الوجدان

وان اريد بها الميل التابع للروية اختيار افتوجه عليه
ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن الميل
لفقدان الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد يخلو
عنه كما اعترف به بل نقول الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثرها
خالية عن المصلحة العقلية والشرعية ثم الافعال التابعة
للعقل اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي فمنها تابع للارادة
بدونه فاكثر الافعال الاختيارية مرتبة اما على الشوق بدون
الارادة على هذا التفسير او بالعكس فمباديها في الاغلب
لا اربعة كما ذكره لا يقال لم يفسر الشيخ الارادة بما فسره السيد
قدس سره فلعل الارادة عنده هو الاجماع الذي يلي الفعل
سواء ترتب على الروية اولا والشوق يجامعه مفسرا بما ذكره السيد
وحينئذ يظهر ان الغالب ترتب الفعل على كليهما لان الارادة
لازمة في كل فعل اختياري والشوق موجود في اكثرها بناء
على ان الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثر من الافعال المخالفة له
لانا نقول هذه الاكثرية فان الافعال العادية والسنن
اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي والافعال التي هي
مقتضى الشوق الغريزي ايضا اكثرها يصدر على وجه ينضم

كلفه يخالف مقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرهما فانهما
في الاغلب يراعى فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة
الغريزى كما يشهد به الاستقراء وبالجملة لا يثبت كون الافعال
التى هى بحيث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة
على سبيل التخيل لجواز ان يدرك اولا جزء منها فيقطعه ثم اخر
اخر وهكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ حينئذ يكون فى كل
قصد ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصور وبذلك
يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة
والارادة المتعلقة ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة
بحركة والارادة الجزئية التابعة لها قوله لا التسر ان كان
الخ فى هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان مرادها
معينها بالذات فالمبحث لا يحتمله لان الكلام فى العلل وان
كان معينها بالزمان فلا تقابل بينه وبين الشق الثانى اذ تلك
المعية لازم على التقدير الثانى ايضا قوله مع ذهوله عن
الحدود الخ لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك بلا حاجة
مدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا اعتنى بالطلب
فلم يدرك الطريق وقف عن السير كما ان الحركة مستمرة على

سبيل

سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على هذا النهج واستمرار
تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الحدود
فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة ادراكا واحدا مستمرا على
سبيل التدريج نعم اذا تعددت الحركات كما فى الخطوات
المتعاقبة كان هناك تصورات متعددة لكن لما صارت تلك
التصورات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمل و
يشتبه الامر فيتوهم انه لم يدركها او ينسى ادراكها ومن
البين ان الادراك شئ وادراك الادراك شئ اخر والحفظ
ذلك الادراك شئ اخر قوله فيكفى فيها محل المسافة الخ
انت خبير بان الامر الغير القار لا يقتضيه الامر القار وبانضمام
امر غير قار والحركة التوسطية وان كانت امرا قارا مستمرا
من مبدأ المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسب الى الحدود
المفروضة فى المسافة على سبيل التعاقب فهى وان كانت
قارة بحسب الذات فهى غير قارة بحسب العارض وعود
الكلام فى ان العارض الغير القار لا يمكن استناده الى القار
بانفراده بدون انضمام غير قار قال الشيخ فى الهيأت الشفاء فى
فصل بيان المحرك القريب المسلوف ويقول انه لا يجوز ان يكون

يكون مبدأ الحركة القريبة قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتبدل
الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعني في معرفة هذا
المعنى في الفصول المتقدمة واوضحنا ان الحركة معنى متجدد
النسب وكل شطر منه مختص بسبب فانه لا ثبات له ولا
يجوز ان يكون عين معنى ثابت البتة وحده فان كان عين معنى
ثابت متجدد فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان
كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيه
فليتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة يتقدم منه
فليتقدم قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد
حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت واما ان كانت عن ارادة
فيجب ان يكون ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين بها
الحركة دون هذه فان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان
يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة
ما قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود
والمعدوم لا يكون موجبا للموجود وان كانت قد يكون في
علة الاعدام وان كانت العلية لامور متجددة فالسوال

تجددها ثابت وان كان تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قد مر
وان كان ارادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بسبب الذي
يريده ثم اورد على نفسه لم لا يجوز ان يكون الامر المتجدد هو الارادة
العقلية المنتقلة اذ يمكن ان ينتقل العقل النفساني من معقول
الى معقول اخر فيجوز ان يتجدد الحركة بتجدد الارادات العقلية
التابعة للتصورات العقلية المتجددة فاجاب بما حاصله
ان الارادة الكلية وان كانت على سبيل التجدد فهي متعلقة
بطبيعة مشتركة ونسبتها الى اجزاء تلك الحركة على سواء
فلا يصدر عنها شيء منها لان العلة لابد ان يكون لها خصوصية
بالنسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيره فاذا انتفى الخصوصية
لم يتحقق العلية وبين ذلك بان الحدود المفروضة في الحركة المستديرة
متحدة بالنوع فلا يتعلق الارادة العقلية بخصوص الحركة من
احدهما الى الاخر اول ولا يخلو عن مناقشة ثم اذا تمهد ذلك
معقول بحيل المسافة باسرها اجمالا غير متجدد فلا يكفي في صدور
الحركة المستلزمة لتجدد النسب كما بين اللهم الا ان يقال
مراده بحيل المسافة اجمالا على وجه التجدد كما يحيل الخط المتصل
من النقطة النازلة كذلك ويكون المراد بالاجمال عدم قطعه

تصوره مفروزة بل ان يكون حركة نفسانية في تخيل المسافة
بالاسر فتخيل تلك المسافة على سبيل التدريج وحينئذ
يكون كلاما مخففا راجعا الى ما اسلفناه لكن يبقى الكلام
في استناد تلك الحركة التخيلية اذ لا يمكن ان يستند الى
امر ثابت لما مر فيلزم استنادها الى متجدد اخر وهكذا فيلزم
ان يكون سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلية
اذ لا يمكن استناد شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية
وما يتبعها كالزمان لاستلزامه الدور واجاب عنه في شرح
الاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث
حركة جزئية فتلك الحركة ايض سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى تتصل الارادة في النفس والحركات في الجسم لا
يتساوى دفعة لان الارادة يكون الجسم في حال وجود
الارادة في تلك الحد الذي يريده لان الارادة الايجاد لا تعلق
بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد
الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه
في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر راجع الى الجسم الذي
هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل مع وصولها الى الحد

الذي يريده يعني تلك الارادة وتجدد غيرها فتصير كل وصول
سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة
سببا لوصول يتاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار
شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق ولا يكون بتمامه
علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافها اليها انتهى كلامه
اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا تعلق
بالموجود ممنوع لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجوده بعده ما
ذاتيا لا زمانيا كما في ارادة الواجب تع للتقدير على مذهبهم
وليس في قوله فاذن تاخر كونه في الحد الخ ما يدفع ذلك
لان كون الجسم لا يمكن في زمان واحد في مكانين لا يستلزم
عدم اجتماع ارادة الحصول في مكان مع ذلك الحصول
لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل مكان مقارنا له بالزمان
متقدما عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج في
الجواب الى دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز البعد
وايضا لا يحتاج في تقدم الارادة على الكون في الحد الى
الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال هذا الكون فيه انما يكون
بالحركة فلا يكون في حال الارادة فيها ولا يخفى ان هذا لا يدل

على عدم بقاء الارادة حال الوصول ولا يتوقف المطـ عليه
واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة
معدة للقطعة اللاحقة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين
وحينئذٍ يكون السلسلتان متشاركتين في العلية
والمعلولية فلا يتحقق الاحتياج الى امر متجدد وخارج عنهما و
لا يكون احديهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق
بل يكون عليتهما ومعلوليتهما بحسب اجزائهما المفروضة واذا
جاز ذلك امكن ان يقال كل من الحركة علة معدة للاخرى
منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متجدد
خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية لا بد من استنادها
الى الارادة ثم الارادة الكلية لا يكفي كما تقرر فلا بد من ارادة
جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم تصور الاجزاء المعروضة
في الارادات لا يمكن استنادها الى انفسها فتعين ما ذكر
فان قلت يشكل امر الحركات التي لها بداية كحركاتنا الارادية
والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها لا يكون
مسبوقا بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين في الارادات
والحركات قلت الحركة وان كانت متناهية من المبدا الذي لها حر

اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبتدأة
كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابقة عليه
وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه
فان الساكن في مكان مثلا يتصور ولا مكان اخر بعيد
في الكون فيه فايدة كلقاء صديق مثلا فيريد الكون فيه
فيحصل المسافة التي بينهما مختلا بتدريجها بحصة ارادة متجددة
تدريجية فيستمر الارادة في الحركات فكل جزء من الحركة موجود
مفروض مستند الى كل جزء موجودا ومفروض من الارادة سابق
عليه وكذا كل جزء من الارادة مستند الى جزء من الحركة
سابق عليه واما الحركة الطبيعية او القسرية فتجددها
بسبب تجدد مراتب الميل كما سبق عن الشيخ اذ كلما قطع
المتحرك جزءا من المسافة تجدد له مرتبة من الميل اما اقوى من
المرتبة السابقة او اضعف منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب
القرب من الحيز الطبيعي والميل القسري يشتد شيئا فشيئا
الى ان يبلغ غاية ما لم ياخذ في التنقيص الى ان يفنى فكل جزء
من الحركة مستند الى جزء من الميل فاذا وصل الجسم الى الحد
الذي هو نهاية ذلك الجزء من الميل وتجدد ميل اخر الى الاول

او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع الحركة ويمكن
ان يقال ان الحركات المبتدأة مرتبطة بالحركات الفلكية التي
لا بداية لها فكن على بصيرة في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
قوله والظاهر من هذا العطف الخ مفهوم هذا العطف هو
توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير ومن
البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام
الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه ليس
المطلق ذاتيا بالنسبة الى المقيد ولعل المراد بما لفظ الصدق
لهذا المعنى والا كان الظاهر ان تقول يشترط في التاثير بدون
لفظ الصدق قوله واعترض عليه بانا لا نم ان نقطع الخ هذا
الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة مجرد عدم امكان
قطع تلك المسافة في زمان اقل وليس كذلك بل معناه على ما مر
اللاتناهي في المدة والعدة ان لا يتصور الزيادة عليه من
الجانب الذي هو غير متناه وحينئذ لا يتوجه الايراد اذ يمتنع
بلوغ الصغر الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه بطل
بما مر في التحصيل اللاتناهي في التناهي بوجه اخر كان وراء كل
شدة اخرى وهو ان تلك الحركة ان كانت نهاية في الشدة كان

كان وراءه شدة وكل نهاية هي متناهية فيكون تلك الحركة متناهية
وان لم يكن نهاية في الشدة كان وراءه شدة اخرى فلا تكون
غير متناهية الشدة اقول قد اخذ ذلك من النجاة ومحصله
انه لا معنى للاتناهي في الشدة بخلاف المدة والعدة اذ فيهما
لا يلزم التناهي على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى او
عدة اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل اللاتناهي
اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهي المشتمل النظام في الجانب
الذي هو فيه متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة
عليها يستلزم كونها نهاية الشدة فتامل قوله وهي الجواهر
المفارقة الخ لعله اراد الجوهر المفارق ما يعم العقول والنفوس
المجردة فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية تحركها
بواسطة القوة الجسمانية المنطبعة فيها للتشبه بالعقول
المفارقة قوله ورد بانه لما جاز بقاء القوة لا يخفى ان
النقض الاجمالي دعوى فلا بد من اثبات هذه الملازمة
ليتم النقض ودون اثباته خرط القتاد اذا البرهان ربما
يجري في التوسط لجواز كون كل القوة الجسمانية واسطة
في التاثير وجزءها لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها

ساريه في الجسم بالقوة فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل
كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه بجواز ان يكون
القوة الغير المتناهية انما يوجد للجملة الجسمية فاذا قسم الجملة
الطلب فلم يوجد من تلك القوة شي للجزء فلم يقو الجزء على شي
مما يقوى عليه الكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة
بعد المزاج ولا يكون موجودا لشي من الاجزاء التي امتزجت
عنه وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم فاجاب الشيخ
بان الامر ليس على ما قررت اذ القوة وان كان للجسم بحال اجتماع
اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك ساريه في جملته ولو لا
ذلك لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في
الجملة لكان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط في حال
المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج لسريانها في الكل
وانما لا يحملها في حال الانفراد وليس يجب ان يكون فرضنا
للجسم بعضا محتاجا الى ان ياخذ ذلك البعض بشرط قطعه
وامانته حتى يكون لقابل ان يقول ان البعض المبان لا يحمل
من القوة شيئا بل يكفينا ان يعين بعضا منه وهو بحاله
حال ما يصدر عن ذلك البعض وعن القوة التي فيه وحدها

التقرير على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد
الواحد منهم وان لم يمكنه ان تحرك كل السفينة يمكنه ان
يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلناه اقول قوله والا
لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل في حيز المنع وهو ظاهر وقوله
فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه تحريك
اصغر منه غير نافع في لزوم ما قاله اذ حينئذ نقول ان جزء
القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقصور الى غير
النهاية ولا يلزم مساواة الجزء الكل في التاثير اذ الكل تحرك
الكل والجزء وانما خصصنا بالقسرية اذ لا تفاوت في الطبيعة
بين تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر في الجسم البسيط الذي
لا عائق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فما
تحرك الجزء تحرك الكل فيلزم المساواة بخلاف القسرية فان
المعاوق في الكل اكثر منه في الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ
في اخر البحث وقال الجواب عنه بان يتذكر ما اشترطناه من حذف
اعتبار ذلك على حسب قضية شرطية متصلة تقديرية مما
بحسب الوجود واشار بذلك الى ما قال في تقرير البرهان انا
يحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ما

اما تقدير مناسبة يوجب هذا الحكم فهو مبناه على نحو
التقديرات التى يعقلها الماهية بتعيين فنقول اما هذه
القوة بحيث لو كانت الامور يوجد على نحو لكان طباعها نحو
كذا وكذا ولو كانت قوة غير متناهية فى جسم غير متناه لما كانت
بحيث لو كانت الامور يوجد لكان طباعها يوجب كذا وكذا
وذلك واجب لها ان يكون انتهى ومحصله ان البرهان لا يتوقف
على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كل الجسم اذ محصله ان
القوة الجسمانية يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك
جزئها المعروض شبيهة بنسبة الجزء المعروض الى الكل وما هو
كذلك فتحريك مساوٍ وقد سلك مثل هذه الطريقة فى ابطال
الخلاء كما ستنقله عنه فتأمل فى المقام فانه ولى الالهام
قوله فانهم لما استندوا على وجوبها الى ... من الجانب لا يستلزم التناهى الى جانب الاخر فلا يحتاج
فى الاستدلال الى مجرد الازدياد فى الجانب المستقبل الى عدم الاعداد
نعم اذا تمسك فى ابطاله بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة
الى الجانب الماضى اجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق على انه يجرى

الا فى الموجوده معا وحينئذ يرد عليه ان التطبيق العقلى
لا يتوقف على الوجود الخارجى والثانى ان يكون منعا للتخلف
المدعى فى مادة النقض بان يقال مقتضى برهان النقض
التطبيق ان لا يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق
فى الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجوده فلا يرد النقض
بها وحينئذ يبقى النظر فى ان مقتضى البرهان عدم وجودها
مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب
وربما ينفصل الكلام بعد ذلك انشاء الله تعالى فظهر انه
لا حاجة لهم الى نفى الزيادة مطلقا فى الامور الغير الموجوده
فى الخارج ولا هو مما يمكن التزامه نعم الزيادة فى الخارج موقوفة
على الوجود فى الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على
مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره قوله ولو سلم انها تتصف
بالزيادة الخ يمكن ان يقال كما ان مساواة الكل والجزء
فى التحريك من مبدأ واحد الى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال
محال فكذا مساواتهما فى التحريك الى حد مفروض لا الى بداية له
من جانب الماضى فانا نقول لا محالة من ان نقوى الجزء
على مثل ما يقوى عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد

ولسوق الكلام الخ فان قلت يمكن تساويهما في هذا التحريك
ويكون ازدياد الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكرتم قلت
قوة الكل ضعف النصف مثلا يجب ان يكون تحريك الكل
ضعف تحريك النصف على هذا التقدير لا يكون كذلك
لان الزيادة من جانب المنتهى بعد رمشاه فلا يصلح حركات الماضيه
المتناهيه بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفا للحركات
الماضية فقط وقس عليه حال غير النصف من الاجزاء وفيه
نظر لجواز ان يكون الكل على التحريك الغير المتناهية من الطرفين
وقوة النصف على التحريك الغير المتناهيه من طرف واحد بحيث
يكون نصفا للغير المتناهي من الطرفين اذ لا برهان على ان الغير
المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا يذهب عليك انه لا يجري
هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فتامل لم ذكر الشيخ في الشفا
ههنا امورا منها ان هذا البرهان انما يجري في الآثار التي
يجب وقوعها في الزمان واما الآثار التي يمكن وقوعها في لا
والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يقال ان
ان تاثير الكل في ان تاثير الجزء في زمان ومنها ان ذلك في القوى
الموثر في مبدا معين في كثرة متوالية من مبدا محدود ونحوه

المدة

مختلفه
المدة واما كثرة مختلفة من اشياء مختلفة في ترتيب
فعسى لامر يشكل فيه ولا يمكن استعمال هذا البيان بعينه
فيها وذلك لانه لا يلزم ان العدد المعدومة التي في المستقبل
اذا كانت انقص من عدد اخرى يكون متناهية فيجوز ان
يكون في المستقبل امور غير متناهيه بعضها انقص من بعض
لحركات بلا نهايه هي اسرع وحركات بلا نهاية هي ابطأ فان
دورات الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطأ وكذلك
العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية واقل
من المات والالوف الغير المتناهية واما في الزمان المتصل
من الان فلا يجوز ان يكون زمان معتبر من الان والان اقل
من غير المتناهي المبدأ من الان لا متناهيا ولكنه اذا كان
ما يقوى على كثرات مختلطة غير متناهية كل ترتيب واحد
فقد تقول على ترتيب واحد منها مبتدأ من وحدة معينه و
ان معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه
فكذلك لا يقوى على خلط من تراتيب مختلفه فقد يقوى
واحد واما انها لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك
بين مما قلناه قوله فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي

الح تفصيله انه اذا فرض تحريك الجسم الاصغر تحركه غير متناهيه
اسرع من حركة الاكبر في القوة القسريه وابطا منها في القوة
الطبيعيه لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء الكل في الحر
لانهما وان استويا في الزمان فهما مختلفة بالسرعة والبطوء
فلما يلزم انتفاء التفاوت في المدة فقط هنا ولو تم ما ذكره
الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود هذه الامور
بل يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره انه نحو ذلك ونظايره
فتامل **قوله** واجيب بان التفاوت بالسرعة الح يختار ان
زمانهما واحد وان التفاوت في العدة واثم والا يلزم من ذلك
تناهيهما بحسب المدة والعدة كما في دورات الفلك الاعظم
فلك الثوابت فانهما غير متناهيين في العدة والمدة مع التفاوت
بينهما في العدة **قوله** بط لان كل مدة فهو امر متصل الح
خبير بانه اذا كانت المدة غير متناهية وفرض وقوع دورة
واحدة مثلا يكون امثال تلك القطعة في المدة الغير المتناهية
غير متناهية فيقع في كل سنة في هذا المثال دورة فيكون
العدة ايضا غير متناهية بحسب المدة ايضا غير متناهية اذ لو
احد لا يقع فيه الحركة لم يكن غير متناهية بحسب المدة ايضا فتدبر



قوله وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما وقع
في عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القايمة بالمادة
بناء على تقومها لما تصوره لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك خرج
جميع الاعراض ضرورة قيامها بالممكن المتقوم بعلته واما ما
يتوهم من ان المصار اراد بالموضوع ههنا المحل المشخص لما حل فيه و
ادعى ان العرض الحال في عرض اخر يتشخص بموضوع ذلك العرض لا
به ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فبين الفساد
لان المصنف سيذكر الموضوع من جملة المشخصات في المسائل
التي يترتب عليه امتناع انتقال الاعراض والدعوى التي نسب
اليه من نفي مدخلية العرض في تشخص العرض القايم بما لا اشعار
به في كلامه اصلا ويبعد عن مثله ارتكابا جدا بل الفطرة
السليمة تشهد بفسادها ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع
انتقال العرض القايم بعرض من معروضه الى عرض قايم بمحل ذلك
العرض وانما حكم المصنف بالمباينة بين الموضوع والعرض مستند
الى اعتباره في الموضوع عدم قيامه بالغير ويشار بان يكون هو
مراده بقوله المتقوم بنفسه وح فلا وجه للنقض وينتظم
الحكم المذكور كما لا يخفى سيما هذا زيادة تتمه تفصيل **قوله**

اى الاختصاص الناعت ههنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص
ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر بناء
على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد
ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال
بصاحبه بل المعروض بعارضه وان دفع على ما لوحنا
اليه من ان العرض هو مثل الاسود كما نعلم من كلام القدماء
فظاهر واما على عرف الجمهور فبان يقال المراد بان يكون
المختص هو السلب القريب لاتصاف الاخر به لان يكون هو نعتا
وصفا للاخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم اسود
فانه بذاته وصف الجسم بخلاف المال فانه صرح العقل
بانه ليس بذاته وصف المالك بل صفة المالك بالمال انما هي
الاضافة التي له المال يعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة
هي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الا فيما له حصول
في الاخر على وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون له جزء معين في الاخر
كما في ماطن الوتد الكائن في الحائط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان
يكون معه نسبة خاصة والحاصل ان تصور الاختصاص
الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي يميز عن

غيره وذلك يكفي في المقصد فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا
خاصا بالموصوف فانها لا يشاركها فيه غيرها ويفرق بالبديهة
بين ذلك الاختصاص والانحاء الاخر من الاختصاصات هذا
واما تفسير الحلول بالكون في الاخر لا كجزء منه ولا يصح
انتقاله منه فهو تفسير للفظ بحسب المعاني التي يطلق
عليها اللفظ حتى تزول الشبهة التي نشأت من اشتراك اللفظ
فيعني معنى واحد نبه عليه بالمثال كما ذكره الشيخ والاول
ينبه ابتداء على نفس المعنى ولا يلائم الثاني ههنا لانه اذا
علم العرض بانه لا يصح انتقاله كان قولنا الاعراض لا يجوز انتقالها
بمنزلة قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله
فلم يكن من المسائل والمص يستدل عليه بكون الموضوع
من جملة المشخصات فتامل قوله ومعناه ماهيته اذا وجدت
كانت لا في موضوع الحد هذا اذا اعتبر في الماهية الكلية
فخروج الواجب ظاهر لكن يخرج الجواهر الشخصية ظاهرا وان لم
يعتبر فيها الكلية فخروج من حيث ان المتبادر من هذه العبارة
مغايرة الماهية الموجود ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشيخ
ايماء الى الوجهين فتامل قوله وفي جعل المادة من اقسام

المقارن للمادة نوع خارج قبل الجواز مان يكونا لى اذا
كان المراد بالمقارن مقارن المادة كما حسبه الشيخ واما
اذا حمل المقارن لجوهر اخر بحيث يكون الاشارة الى
عين الاشارة الى الاخر وبالمفارق ما لا يكون كذلك فلا
خارج اذ كل واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن لجوهر
اخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وحينئذ ينبغي ان
يراد بالمقارن في الفعل ما يكون فعله مقارنا لجوهر مقارن
بالمعنى المذكور واقول هذا مع انه تعسف وحمل الكلام
على ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي
ذكره ولم يثبت الاصطلاح على هذا المعنى لان المقارن و
المفارق اذا اطلق في عرف الفن فانما يتبادر منه مقارن المادة
ومفارقها دون المعنى الذي ذكره ولا قرينة على ذلك المعنى
مشتمل على خلل اخر وهو ان المفارق بحسب الذات
والمقارنة بحسب الفعل ليسا مقيسين الى شيء واحد
من ذلك الجوهر والمفارق عين الاشارة الى الاخر والمفارق
فعلا ليس بالقياس الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر اخر بالمعنى
المذكور كما اعترف به فيختل الكلام عن الانتظام ويفوت المقابلة

بين الاقسام لان اقسام المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق
عليه المفارق ذاتا وفعلا على تفسيره اللهم الا ان يريد بالمفارق
بالذات المفارق عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة
اليه وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن لجوهر اخر بهذه
الحيثية فيصير المعنى اما مفارق عن جوهر يتحد معه في الاشارة
ذاتا وعن جوهر مقارن لجوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا وعن
وهو العقل او مفارق عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا و
غير مفارق عن جوهر مقارن لجوهر اخر يتحد معه في الاشارة فعلا
وهو النفس او مقارن لجوهر اخر متحد معه في الاشارة الى اخر
التقسيم وحينئذ يكون المفارقة في العقل مقيسا الى المقارن
الذي هو اخر الاقسام فيعني الخارج الثانية مع عدم دلالة
اللفظ على المقصود ولعمري تحمل الخارجين المذكورين مع حمل اللفظ
على المعنى المتبادر الى الفهم اهون كثيرا عند الذوق السليم مما
ذكره هذا القائل لانه اذا حمل المقارن على ما يقارن وجوده
لوجود القابل لا المادة يشمل نفس المادة ضرورة ان وجود
الشيء في زمان وجوده وايضا انه راجح لمادة في مقارن
المادة على سبيل التغليب ليس ببعيد ويظهر هذا ما يجعل

ذاخلا في الذاتي وفي الداخل في الماهية ولا فساد في استعمال
لفظ المادة قبل ان يخرج من التقسيم عمادا على ما يعلم من قرب
واما ما حمله عليه هذا القائل فمع احوائه على مثل هذه الحزازة
لا يعلم اصلا من اللفظ فهو كالمستعيذ من الرمضاء بالنار
ثم اقول لولا المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان يفسر المفارق
بما لا وضع والمقارن بما له وضع بل يراد المقارن بالوضع
والمفارق عنه فيندفع عنه الحزازتان بل لا يبعد ان يقال
ان المقارن لما اشتهر وقوعه في عرف الفن في مقابلة المفارق
كان شاملا لنفس المادة اصطلاحا وان لم يشمله لغة واما
يتركب منهما من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم يرد عليه مجموع
الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في المركب من الحال
والمحل وهو الجسم يرد عليه على ما سيصرح به الشيخ وليس بجسم
وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد
النقض الى مجموع الصورتين والا فهل بحلولها في مجموع الهيولى
والصورة الجسمية كما يقتضيه جعلهم اياه هيولى ثانية لزم
تداخل الاقسام فان مجموع الهيولى والصورة الجسمية داخل
حينئذ في الجوهر الذي يحل جوهرا اخر فيما تركب من الحال والمحل

ايضا اللهم الا ان يعتبر في القسم الثاني نفي القسم الاول بقرينة
المقابلة فيصير معنى التقسيم اما ان يكون محلا لجوهر آخر او لا
او لا فاما ان يكون حالا لا الخروج بدخل مجموع الهيولى والصورة
النوعية فانه داخل في المركب من الحال والمحل الجسمية في المادة
فقط فيكون المادة اعم من الهيولى الاولى والثانية ويمكن الجواب
عنه بناء على التقديرين الاولين باعتبار الوحدة الجنسية
وما في حكمها في المقسم فان هذا التقسيم لاجناس الجواهر او
ما هو مرتبتها ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل
وحدتها بمحض الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة الجسمية
فانهما ماهية جنسية لهما وحدة جنسية وكذا مجموع الهيولى
والصورة النوعية فان الماهية المتحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع
الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان
الاولى طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية فيندفع
النقض بهما واما مجموع الهيولى والصورة الجسمية فان لم يسلم
وحدة حقيقية فلا اشكال وحينئذ يندفع تداخل الاقسام
على التقدير الاخير وان سلم فيدخل في الجسم ويكون الجسم الحاصل
من التقسيم اعم من مجموع الهيولى والصورتين ومن مجموع الهيولى والصورة

الجسمية ولو كان ههنا التقسيم الى الاجناس وما هي في حكمها لم يتجه النقض بمجموع الهيولى والصورتين قال الامام
لابد الخ لا يقال هذا الايراد على تقسيم المصنف لانه قسم مفارق
المادة الى الاقسام الثلاثة فعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم
هو المفارق للمادة التي يتركب من الحال والمحل والمركب المذكور
في النقض خارج عن المقسم لانا نقول المادة على ما خرج من تقسيمه
هو الجوهر الذي يحل جوهر اخر فالمركب المذكور داخل فيما يفارق المادة
على مقتضى كلامه فانه لا استبعاد في وجود جوهر قيل
الحصر استقرائي واحتمال قسم اخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال
واقول لابد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء
قسم اخر وان لم يتيقن وذلك في مادة النزاع كما لا يخفى على من
له مسكة وقد صرح بذلك الامام حيث قال لا استبعاد في
وجود جوهر الخ فكلامه مبني على دعوى الاستقراء ايضا لان
حاصله ان خلاف الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون دعوى
الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت
من عدم الملاحظة ثم اورد تقسيما اخر الخ ذلك لا يرد
ذلك ايضا على التقسيم الذي اورده الشيخ في الشفا وهو ان كل

جوهر اما ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون
جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم
فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا
ليس جزء الجسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك ويسمى نفسا او يكون بريا عن المواد من كل جهة ويسمى
عقلا والاول اما ان يكون سببا لوجود محله الخ لكن
انه يدخل الجوهر الغير الجسماني في الحال في جوهر اخر كذلك
للمقوم له في الصورة وان لم يدخل المحل في الهيولى
او جزءا منه منصوب عطفا على قوله او مدبرا وفي بعض النسخ
مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل
في المدبر وان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس بل جزء العقل ايضا
في العقل وقيل اما ان يكون مدبرا وهو النفس او لا وهو العقل
سواء كان جزء النفس وجزء العقل لم يبعد ثم هذا الجزء لم
ينحصر في المحل اذ الجزء الحال داخل في الصورة وخارج عن
المقسم وهو ما لا يكون حالا وكذا الحال في جزء العقل
لما مر من انه المحل المستغني عن الحال هذه فيه حلية على ما ذكرنا
سابقا من ان مراده بالمتقوم بغيره المستغني عن الحال لكن قوله

بعد ذلك في بيان المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
يعني المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه كما وعدنا
هناك وحينئذ يظهر في كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله
في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم ان كان هو المحل المستغني
عن الحال كما يدل عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض
مباينة وان كان هو المحل الذي لا يتقوم بغيره كما يشعر به ايراده
في بيان المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال لان هذا اعم مما ح اذ العرض الذي يحله عرض اخر داخل
في هذا خارج عن ذلك وكذا ان كان المراد به ما يستغني عن الحال
والمحل يمكن معا ويمكن الاعتذار عنه بان معنى قوله لما مر
انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي
مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده وايضا المتقوم بنفسه لو كان
بمعنى القائم بنفسه الذي احد قسمي الحلول اعني حلول العرض
في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى
استغنائه في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء عن الحال
والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه لا يستقيم

معنى يستلزم سلب الاحتياج الى الحال والمحل فقط لا بحسب
الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع بعض هذا المعنى الى مجرد
العناية من غير قرينة ثم حينئذ يرد النقض بالاعراض الحالة
في المادة اللهم الا ان يعني به الاستغناء عن المحل مطلقا وعن
ذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه هذا ولو قال
الموضوع هو المحل المتقوم لما حل فيه المستغني عن محل يقومه
ظهر عموم المحل بالنسبة اليه ومباينته للعرض من غير تكلف
ثم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض ان لا يكون مثلا
السرعة قائما بالموضوع فيخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان
يقال القيام المأخوذ اعم مما هو بالذات او بواسطة وعلى
هذا يكون للمحل افراد ثلاثة الموضوع والمادة والعرض الذي
يحله عرض اخر **قوله** بل التصور من النفس هو المدبر للبدن هذا
كلام مشهور بين القوم ولي فيه نظر لان علم النفس بانها علم
حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هي بعينها الصورة
العينية فالحاضر عند النفس علمها بها بالذات فهي انها الحضور
لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس بالمدبر للبدن وبالشيء
بهذا الوصف علم حصولي لا حضوري وقيل الحاضر بذاته هو النفس

الشخصيه والمدرك بالوجه هو طلوا لنفس قلنا اذا كان الحركات
مدركة بذواتهما من غير كسب كان نوعهما ايضا بديهيا اذ لا
حاجة فى تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما ذكره
فى بداهة كنه الكيفيات المحسوسة وغيرها الا ان يقال بل
يقول بداهة فرد معين لا يقتضى بداهة النوع انما المقتضى
لا بداهته الافراد اذ خرج تنبيه النفس المشترك الذاتى والجعو
ههنا بداهة فرد فقط اذ كل احد لا يعلم بالعلم الحضورى الا
نفسه فتامل والاولى ان يقال انما يكون الذاتى بين الثبوت
اذ تصور الشى والذاتى كلاهما بداهتهما ولا يعلم ان مفهوم الجوهر
متصور بداهته فان تعقله منه عرضى ولعل ما هو كنهه لم يثبت
له **قوله** فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته الخ
لا يخفى انه يرد مثل ذلك على الدليل الاول اذ يجوز ان يكون
جوهريه بعض الجواهر وعرضيته بعض الاعراض بديهيا ويمكن حمل كلام
المص على دفع الايجاب الكلى ليندفع ذلك **قوله** وطرانهما البتا
منهما الخ انما يبقى التردد فى كونهما من عوارض الوجود الخارجى لو
ان الوجود الخارجى مدخل له فى كون الشى جوهرا او عرضا فتدبر **قوله**
وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخ لعله اراد التقدم

الذهني كما نبه عليه السيد قدس سره فلا يرد ذلك **لنفى** تقوم
لذلك الجوهر كما فى الكرسى على ما هو المشهور واما تقوم عرض قائم بنفس
ذلك الجوهر فمحال وكذا تقومه بعرض قائم بجوهر اخر مباين له وضعا
غير داخل فى قوامه كتقوم زيد مثلا بعرض القائم بعمرو **قوله**
فلا يجوز قيام عرض واحد الخ الاول ان لا يخصص بالعرض كما
فى المتن ليشمل الصورة **قوله** فيلزم ان لا ينفصل الاثنين
الا بنفسه فيه بحث لانه ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل الا
عندنا بمعنى عدم اطلاعنا على وجه الامتياز بينهما فهو محال
وان اراد انه يلزم ان لا ينفصل فى الامر والملازمة ممنوع والسند
ظاهر **قوله** بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية فيه نظر لكن الظ
الحكمى يعطى الحكم بامتناع حلول متشخص فى محلين مختلفين الى العقل
يحكم بديهية لان العرض القائم بشى غير العرض القائم بشى اخر
من غير توقف وبعد ان كان سفسطه ولو جوز العقل هذا
العرض الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة بينهما بل توقف الى ان تبين
له عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضى امتناع
اجتماع تصورين وتصديقين فى نفس واحدة فى زمان واحد لان
التصور نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا

يجتمع النقطتان في خط واحد والخطان في سطح واحد والسطحان
في ثمان واحد لتمامية ما قلت لا نزاع ان التصورات متماثلة وكذا
التصديق بل تصور كل مفهوم لغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع
وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق باخرى بالنوع والذي
يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل
يغاير تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل
يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا
من اشخاص الانسان وليس له تحصيل منظر بحسب الطبيعة في
الخارج لكن العلم من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه
باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو كلي ونوع مغاير في ذاته
للعلم بغيره واما ثانيا فلانها انما يقوم بمحل واحد من حيثيتين
مختلفتين فان الخط مثلا من حيث انتهاء مخصوص معروض لنقطة
معينة ومن حيث انتهاء آخر معروض لنقطة اخرى فالمعروض محله
بالحيثية فتامل قوله وايضا لو جاز حصول عرض واحد الخ
اذ يلزم من كل منهما ان يكون شيء واحد في زمان واحد منا بنفسه
في الاشارة الحسية وهو باطل بديهة وذلك ان يقال هذا انما
من تجويز قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين في الوضع اما بالوجود

قيامه

قيامه بمحلين متحدين وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون جسم
واحد في مكانين فلا يلزم من فان قياس حلول العرض في المحل
على حصول الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا
الحكم كان قياسا فقهيا غير معقول قوله وعلى تقدير تسليمه جاز
ان يحال صعوبة الانفكاك والى العرض القائم باحدهما لو يمنع الملازمة
في قوله والا لم توجب صعوبة الانفكاك بينهما قوله بطل مذهب
اخر من قول ابي هاشم وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون صعوبة الانفكاك
لعرض قائم بالمجموع قوله اقول البديهة لا يفرق في ذلك بين الامور
الموجودة في الخارج وذلك لان المقتضي لذلك هو علاقة حلول لا
الناعت وهو مشترك اذ لو جوز العقل باعتبار اتصاف شيء بامر
من دون اتصاف اجزائه باجزاء ذلك الامر لجاز عنده اتصاف شيء
بامر موجود من غير اتصاف اجزائه الا يرى ان الدليل الدال على
استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتبارات
من غير فرق قوله لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
الخ هذا مم وكيف يسمع في مثله دعوى البداهة مع ان جمهور
المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط والحالة هذه
ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا بل نقول اذا قطعنا المخروط

متصفين طولا من راسه الى قاعدة فاما ان يقال بانقسام القطعة
الى نقطتين مع بقائها بالشخص ويصيرون النقط الشخصية
اثنتين قائمتين بمحلين لا تطرق الانقسام بل يكونها هذه وتلك
او بانعدام النقطة وحدوث اخرين والاولان باطلان فتعين
الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث اخرين او ببقائه
موصوفا بالكثرة بعد ما كان موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ
قطعة من المخروط من جهة قاعدته كما فرضه وقلنا بان التفريق
ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يجوز ان يبقى بعينها قائما
بذلك المحل الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق سواء
جعل محله القريب المقدار او الجسم فتقرر ان ما استشكله ليس
مشكلا على شيء من المذهبين وقد اختار الشيخ بقاء الجسم
بعينه بعد التفريق وحينئذ فلا يلزم اشكال فلا وجه لاستشكاله
اصلا وقس عليه حال المكعب المقطوع قوله هذا الدليل
لا يتم الخ ودعوى امتناع انحصار نوع عرض ما في شخص
قوله اقول فيه نظر لانه يجوز الخ اقول العقل السليم يقبض عند
عند توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ
زوال امور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت

هو الموصوف

هو الموصوف والزائل هو الوصف ولا يخفى ان اصل الدعوى
اظهر من هذه البيانات قوله لانا نقول باي طريق الخ اقول
هذا غير موجه لان الناقض يدعي والمجيب مانع فطالبه بالدليل
خارج عن قانون التوجيه قوله لانا نشاهد ان الجسم الخ فان
قيل ان بعض الاجسام لا يصح عليه الانتقال من الحيز بالجملة
لا يشاهد انتقال بعض الاجسام مع بقاء شخصيته فلا يتم
الكلية قلت المكان انما عرفت بامارات حيث يحكم بها صحة اشتغال
الجسم فيه نظرا الى مجردا لنسبة المكانية فتامل قوله فاذا
انتفى ذلك الجزئي الخ انا نريد بذلك الجزئي الامر الذي هو المحل
القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصفه بان نسبته
الى التشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو الظاهر فلم قلت انه يلزم
من زوال المحل زوال ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات عليه
فلا يلزم من انتفاء المحل المعين انتفاؤه وان اراد سببا لذلك
الامر فلا نم انه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب
اخر وهذا اصل المنع قوله وبالجملة فليس هنا عرض الخ يعني
انهما انما يحلل السكنات وعدمها او مجرد اضافتين وعلى التقدير
لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض بالاكثر

الاعتبارى كاف فى المط اذ لا فرق فى انقياض العقل بين لا اعتبارات
وغيرها فان جاز اتصاف الاعراض بوصف اعتبارى جاز
اتصافها بوصف موجود اذ النسبة مشتركة نعم انما يظهر الفرق
بناء على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية فى التحيز قوله
الاولى ان التحيز الخ لا يقال انما يتم الدليل اذا كان التحيز موجودا
فى الخارج ولعلهم يمنعونه لانا نقول المراد به الاين وهو موجود
عندهم قوله والا لزم اشتراط الخ يقال انما يلزم اذا فسروا القيام
بتبعيته فى تحيزه لتحيز وامّا اذا فسروه بتبعيته بحيث لذاته فلا
اللازم منه حينئذ تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول اذا
فسّر بذلك ينتقض بنسبة الاعراض الى عللها التى هى غير محلها
لان تحيزها تابع لذوات تلك العلل مع انها ليست قائمة بها
قوله اذ لا بد ان تقوم الحضور فانهما اما لم يتحيزا ولا لم يتبعه
الغير فى التحيز ولا معنى لكونه متحيزا الا قيام التحيز به فتامل قوله
ان اوصاف البارى الخ هى الزامى للقائلين بوجود الصفات الزائدة
على الذات قوله يعنى يمكن الخ فيه نظر اذ لا يمكن وجود الخطوط
المذكورة فى افلاك كلها بناء على اصول الفلاسفة مع تمثيلهم الجسم
بهذا التعريف ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها نظرا الى ما هو

وان

وان امتنع الصورة النوعية عندهم والامكان الذاتى لا ينافى
الامتناع بالغير قوله ولعله غير مفيد قول لم يحصل الشيخ
معنى العرض المذكور هيهنا وتحقيقه ان كل امتداد فهو فى ذاته
صالح لان يتبرع منه شئ دون شئ بمعنى انه يمكن للعقل
ان يفصله بمعونة المخيلة التى شانها التركيب والتفصيل
الى اجزاء مثلا عند حدود فاذا احلل الامتداد امتدادا الى اجزاء
معينة على الوجه الجزئى سمى هذا تقسيما وهميا واذا حكم
بهذا الامتداد المعين مثلا وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل
على هذا الوجه كان هذا تقسيما فرضيا عقليا وهذا الحكم
صادق تحكم به العقل بمعونة الواهمة وظاهر ان المجردات لا
تقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم فيها وهمى كاذب
وايضا العقل هناك يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل
فى التعقل او التوهم وهيهنا انما يخترع ما ليس فيه موجودا فيه
بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر فالاولى ان يسمى الاول بالعرض العقلى
والثانى بالعرض الاختراعى واكثر ما يستعمل العرض الاول بلفظه
فيقال فرض الانقسام فى المجرد بل الشايع فرض انقسام المجرد و
ليت شعرى ماذا تقول الشيخ فى قبول القسمة الذى جعلوه من

خواص الكم المفسر بامكان تحقق الانقسام فيه كما اخذ ههنا
مع ان الكم المتصل ينعدم بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن
تحقق الحدود فيه او بامكان فرض الانقسام فيه على المعنى
الذى فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه وهذا
كله مع انهم عن آخرهم صرحوا بان النقطة لا يقبل القسمة الفرضية
اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا والسطح عمقا فقد
عرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ في طبيعيات
الشفا انه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء الجمع بينها حد مشترك
هو نهاية لجزء منها قوله وتقييد الابعاد الخ قال في المواقف
هذا القيد ليس لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر
القابل للابعاد لا يكون كذلك والذى يقبل ابعاد الا على
هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا يثبتونه ولا يخفى ان قوله
فان الجوهر الخ دليل على عدم كونه للتميز وكونه لتحقيق الماهية معا
فانه اذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد الا كذلك كان [illegible] في
العلم مزيد انكشاف له ولم يحتج الى هذا القيد للاحتراز واما
ما قاله الشيخ فلا يخلو عن كدر كما لا يخفى قوله لا للاحتراز عن السطح
يمكن التقييد للاحتراز عن السطح الجوهري الذى [illegible]

واستحالة

ويمكن استحالته عندهم لا تقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا
في التعريفات الاسمية التى يذكر قبل اثبات وجود المعرف وقبل
الدلالة على استحالة ما يدخل فيها وليعلم ان تصور السطح الجوهرى
ليس تصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم ان يكون متصوره تصور
للجسم غايته ان يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي فانه
تصور لجسم مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا كل جسم
فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم الغير المتناهى
من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد ما يقوم بحد
الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل متناهيه
ما لم يوضح ببرهان ايضاح العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين
قوله لا ذاته بالاجزاء الخ هذا الاداء اما لانه اذا انتهى القسمة
يلزم وجود الجسم كما ذكره السيد المحقق قدس سره في شرح المواقف
فيرد عليه انه انما يجب انتهاء القسمة العقلية والوهمية وقيل
القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج
ولا في الوهم بل اللازم منه وجود ما لا ينقسم اصلا في العقل على
على الوجه الكلى ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن موجود ما لا
في الوهم على الوجه الكلى لم يمكن الحكم عليه واما لانه يلزم منه

تركب الجسم من تلك الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع
تركبه منها يعم التركيب الخارجي والوهمي بل وجود تلك الاجزاء
في الوهم محال لكما ذكره في حواشي شرح حكمة العين وفيه نظر اذ انما يلزم
التركيب الوهمي منها لو لم ينته الوهم القسمة الوهمية قبل العرض
اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا يتجزى
وهما متجزية بحسب الفرض العقلي لا من الاجزاء التي لا يتجزى
اصلا كما مر نعم انما يلزم تركبه مما لا يتجزى اصلا بحسب الفرض
العقلي ودلالة الدليل على استحالته مم اذ لا يلزم منه الا وجود
تلك الاجزاء في العقل على الوجه الكلي ثم اقول الاولى ان يقال
انما يمكن التقسيم الوهمي والفرض الى هذه الاقسام لو فرضت موجودة
معا فالعقل يحصل من تلك الاقسام مقدار يساوي ذلك
المنقسم وذلك ضروري اذا تمهد ذلك فلما بطل تركب الجسم من
الاجزاء التي لا يتجزى على تقدير وجودها بطل انحلاله اليها لما
عرفت من انه لا ينحل الا الى الاقسام يحصل من مجموعها ما يساوي
ذلك المنحل ويمكن توجيه الاداء على هذا الوجه فان قلت فلم لم يلزم
امتناع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام
موجودة والعقل يحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان الحكم

المقادير

المقادير الغير المتناهية غير متناهية قلنا قالوا معنى قول الجسم
الانقسام الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل الى حد لا يقبل القسمة
بعده واقول المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية
متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة اما اذا كانت
متناقصة فلا الا يرى ان نصف الذراع المتداخلة الغير
المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وكذا لو فرضت موجودة
لم يحصل منها الا الذراع والجسم مما يقبل الانقسام الى اجزاء
غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهي تجزيته الى حد لا
يمكن العقل تجزيته فتلك الاجزاء متناقصة على التوالي و
اما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية او متزايدة
فضلا عن المتزايدة وسيجيء لهذا زيادة تفصيل فان قلت فح يرد
على الحكماء المحذورات الموردة على النظام التي منها الى
لزوم ما لا يتناهى المقدار اذ النظام انما يقول بتالف الجسم
من الاجزاء المتناقصة وما زاد على الحكماء الا اخذها بالقوة
بالفعل وعلى ما قررتم لا فرق بينهما في ايجاب اللاتناهي قلت النظام
جميع الانقسامات بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء الغير المتناهية
غير منقسمة فورد عليهم لانهم لا يقولون بالتناهي اصلا ولا

مدخل للزوم اللاتناهي فيه وكذا التعميم بالتناسب وكذا عدم لحوق السريع البطي لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا فالبطي لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انفصل الجزء او يسكن ولا يخفى عدم وروده عليهم اذ عندهم كل ما يقطع السريع فالبطي يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فيترا اي انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل وبالقوة في ان الحركة يأتي عليها وان ما يعارض في دفعه عن الحكماء يتاتى في دفعه كما ذكره الشيخ لكن سنبين هناك بعون الله تعالى انه يختص وروده بالنظام قوله وفيما حمل فيه طرف الخط على هذا توهم ان الطرف مما يقوم بجزء من الامتداد ولذلك كيف وجزؤه ايضا امتداد وله اجزاء وليس جزءا اولى من جزء بكونه موضوع الطرف فالاولى ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى الاخر والا فيماس احدهما يماس الاخر بعينه ومغايرة الاشارتين يستلزم جواز فرض شيء دون شيء فيه بالبديهة قوله والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما للمكان دون غيره فان الاول مكان للمكان يجب اطرافه عن التماس فيتميز جهاته بخلاف الثاني وعندهم

ذلك بوقوع ذلك المتحيز بالذات في الهواء مثلا فانه لا محالة ايضا له متميز له طرف عن طرف قوله لزم ان يكون الحركة اقول انما يلزم ذلك لو لم يزد دوران الرحى على المركز على دوران الطوق بقدر ما يقتضيه نسبة المسافتين لو لحاصل انهم لما التزموا النفكك لانه يستلزم تمام دورة الاقرب على دورة الابعد ولعلهم انما يلتزمون ذلك تمام دورة الاقرب قبل دورة الابعد والحس تشهد بخلافه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب الثلاث قوله وكان التزام ذلك افحش من التفكك فلذلك لم يلتزموه للطافة الازمنة الحاصلة اقول كان زيادة العظيمة على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يمكن الصغيرة الى ان يقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين ويحصل الانفكاك في هذا القدر من الزمان ولا يصدق في زمان قطع جزء فاين لطافة زمان التفكيك بل زمان للصدق في الطرف بكثير قوله ودعوى الحس وكذا ما يقال ان عدم الاحساس بالسكنات لكونها عدمية فان السكنات وان كانت عدمية لكن العقل بمعونة الحس يدركها فهي محسوسة بالعرض ولو صح هذا لزم ان لا يتمكن في الحس الساكن عن المتحرك قوله

يعني لو صح الح اقول يمكن اجراؤه في المضلعات فانا اذا انا
جعلنا الخط محيط مثلث او مربع مثلا فاما ان يلاقي نحوا ومهما
الى اخر الترديد فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستديرة
والمستقيمة الاضلاع مطلقا ثم يمكن ان يقرر الدليل هكذا
اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم تساويهما
في الاجزاء او يكون بازاء بعض الاجزاء من المحاط اكثر من جزء
انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدائرة قوله فان الدائرة
المحسوسة الح اي شكل كثير الاضلاع يشبه الدائرة حسا لكثرة
وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كالمسدس والمسبع بل
المخمس والمربع اذا يرى من بعيد دائرة وليس المراد بالمضرس
ههنا ما لم يتلاق ظواهرها بل تلاقت بواطنها حتى يشكل ح
بانه يروح محذور الشق الثاني وهو الانقسام ثم هذا بناء
على ما تصوره من اختصاصه بالدائرة وقد علمت جريانه بمثله
في المضلعات فلا ينفعهم نفي الدائرة والقول بانها شكل
مضرس بهذا المعنى قوله فكيف يرى الجزء الح فيه نظر لان لهم
ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور
قوله فان الماضي من الحركة الح اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الحركة

بمعنى القطع لا وجود لها الا في الخيال قالوا لانه انما يتوهم وجودها
اذا وصل المتحرك الى المنتهى وحينئذ يكون قد بطلت بالكلية
اقول فهذا الكلام لا يطابق مذهبهم لانها اذا كانت موجودة في
الخارج في الماضي والمستقبل لم يصح نفي الوجود الخارجي عنها مطلقا
وحصر وجودها في الخيال لكن الشيخ في الشفاء بعد ما حقق انها
مما لا تقوم في الاعيان وانما ترتسم في الخيال قال وهذه الحال
وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي فانها بوجه اخر
ان الامور الموجودة في الماضي كان حاضرا وكذلك هذه الحركة
ولا يخفى ما يترائى فيه من التناقض عن كلامه ان مراده ان وجوده
في الخيال على نحو وجود الاشياء في الماضي بمعنى انه يرتسم في
الخيال امتداد خاص لحصوله في الخيال على نحو وجود الاشياء
في الماضي بمعنى انه يرتسم في الخيال على صفة الماضي كما يشهد به
الفطرة السليمة لكن يبقى الكلام في تحقيق الامر الذي لقائل ان
يقول اذا انتهى الحركة وانما يطلب الحركة ولا يلزم انتفاؤها
مطلقا بل هناك قد يمر وجودها في الماضي كما ذكروه لا يقال
اذا لم يتصف بالوجود الحاضر لم يتصف بالوجود الماضي
لان الماضي لما كان حاضرا لان الملازمة ممنوعة اذ العقل لا ينقبض

من ان يكون بعض الاشياء بحيث يكون طرف وجوده نفس
الزمان دون الان وحينئذ يكون اما ماضيا او مستقبلا
كالزمان نعم الشيء الذي يكون الان طرف وجوده اذا لم يوجد
في ان من الانات لم يتصف بالوجود اصلا واقول اذا هو وجد
في الماضي فلا يخ اما ان يراد وجوده مقارن لوصف الماضي
فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء
او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود
بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما فما لا يكون موجودا
في ان لا يكون موجودا في الماضي وتفصيله ان وجوده لو كان
مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود المضي فهو متصف في الحال
بالماضي لزم ان يكون موجودا في الان وقس عليه مقارنة الوجود
للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون
له وجود في ان من الانات وبعبارة اخرى الشيء من الشيء اذا
استلزم احد الوصفين ولا يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد
اصلا والامر المذكور يستلزم المضي او الاستقبال والوجود
لا يجامع شيئا منهما فلا يوجد قطعا اما الاستلزام فظاهر اذ
لا حضور له واما انه لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض

الان

الان وليس موجود الان ومستقبل الان وليس موجود الان
فظهر انه لا وجود له في الخارج اصلا غاية الامر كما قال بهمنيار
في التحصيل ان الوهم يتبعض الحركات المقتضية لان يختار
واحد منهما اثر الواحد فيجتمع في مكان واحد وليس الحركة
كذلك **قوله** وحينئذ سقط الجواب الخ لكن يمكن الجواب بمنع
الملازمة ومنع قوله لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا وقد مر تفصيل المقام وتحقيقه **قوله** اذ الاجزاء لها
امتداد المسافة وان كان له اجزاء بحسب اجزاء المتحرك
ويمكن دفع الخ ان النظام يوافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات
المقدارية الغير المتناهية الا انه يأخذ تلك الانقسامات حاصلة
بالفعل فيكون عنده الاجزاء المقدارية اي المتناهية في
الوضع في الجسم غير متناهية والاجزاء المتداخلة ليست اجزاء
مقدارية لاتحادها في الوضع **قوله** بحيث يكون الجسم منقسما
اي الانقسام المقدارية المستلزم لكون الاجزاء متباينة في
الوضع ههنا ينبغي ان يوجه ليستقيم لان مطلق الانقسام
بالفعل لا ينافي التداخل اذ الانقسام بالفعل هو الاشتمال
على الاجزاء الموجودة بالفعل وهو حاصل مع التداخل كما في

انقسام الجسم الى الهيولى والصورة قوله بل يجوز ان يكون نسبة
الجسمين من النسب التي توجد في المقادير الى النسب الصم
هي ما يتحقق بين مقدارين لا يكون لهما عاد مشترك فاذا انتقص
الاقل من الاكثر يبقى ما هو اقل من الاقل ثم اذا انقص الاقل الثاني من
الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الثاني واذا انقص الاقل الثالث
من الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية اذ المقدار
قابل للانقسامات الغير المتناهية فيتصور فيه ذلك بخلاف
العدد لضرورة انتهائها الى الواحد ومن امثلة النسب الصم نسبة قطر
المربع الى ضلعه وذلك لان مربع القطر ضعف مربع الضلع بحكم
العروس فيكون نسبة القطر الى الضلع فيكون نسبة يكون
بينها ثم انه ليس في الاعداد نسبة يكون مثلها هو الضعف
اذ ليس بين الواحد والاثنين عدد فافهم ثم انه لما بين انتفا
ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فمع ذلك
وجب ان يكون الخ اقول فيه بحث لان هذا اول المسئلة
لو ثبت لك لكفى في بطلان مذهبه والصواب ان يقال لما كان
المقداران عينيه مركبين من الاجزاء التي لا يتجزى فقد وصل لهما
عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ولا يكون

اصم وتفصيله ان الفرق بين المقادير والاعداد انما هي لوجوب
انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق لك
الفرق فتامل قوله بيان الملازمة الخ اقول يمكن تحرير كلام المص
بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان السطح الواقف
في الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا لا نعلم قطعا انه في مكان
الاول وكذا عدم تبدل النقض مكان المنقول بلدا الى بلد في
صندوق مع انا نعلم قطعا انه في مكانه الاول تبدل مكانه
وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب الذي سيورده بل الجواب حينئذ
منع بطلان اللازمين واسناد الحكمين الى بديهة الوهم قوله
واجيب عن الاول الخ اقول فيه نظر لان الطالب المعترض يصدق عليه
ان له حالة متوسطة بين الاين الذي هو المبدا والاين الذي
هو المنتهى بحيث له في كل ان اين مغاير للاين الذي في الان
السابق واللاحق فتلك الحالة لو لم يجعل من افراد الحركة لزم
اختلاف بعض قواعدهم لقولهم ان الزمان مقدار الحركة فح
يمكن ان يكون مقدار الفلك الحالة التي ليست بحركة على هذا
التقدير ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب ان تلك الحالة داخل في الحركة

الا ان العرف العام بينهم من اطلاق المتحركة على الشى فى ذلك منشا الحركة

الحركة فلذلك لا يطلق المتحرك فى العرف على الطير المذكور ومعنى الحركة

بحسب العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح والمنفى على الطير

بديهة هو المعنى العرفى لا المعنى الاصطلاحى فتامل لكن اذا امل

ان يكون انسانا اقول المعلوم بالضرورة فى الصورتين انهما متحركان فى

الجملة واما انهما متحركان فيما هو مكانهما بالحقيقة فلا لكنهما عند اهل

العرف يطلقون عليهما المتحرك فى المكان لان المكان عندهم

اعم من الحقيقى وغيره كالسفينة والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وبالجملة

فى نفى الحركة فى المكان لان المكان عندهم اعم من الحقيقى وهما سا

انه يلزم ثبوت الحركة لهما اما فى الوضع بالنسبة الى الامور

الخارجية او فى المكان العرفى كالدار والبلد لا والقائلون بالسطح

ولا يلزمهم انكاره قوله فانا نحن نعلم بالظن كل جسم لو خلى وطبعه

فى مكان اقول الشيخ ومن يعتد به منهم لم يقولوا كذلك بل قالوا كل جسم

لو خلى وطبعه فله حيز وحيزه عندهم من المكان وموضع البرهان كما نقلنا

الشفا انسا لقالوا انما قالوا بان الاجسام المتمكنة لها مكان طبيعى لا الجميع

قوله منهما انا نعلم الخ اقول المعلوم بالضرورة انه لم يبطل بالكلية المعنى

بقى بل لقوة لبقاء قابله واما دعوى الضرورة فى بقائه بالفعل فمم قوله

المتحرك الخ وسيجئ فى بحث وجود الجهة ما يتعلق بتحقيق المقام قوله

واذا كان المكان هو السطح الخ اقول لا حاجة الى هذا البيان فان

عدم مساواة السطح للبعد الممتد فى الجهات من اجل البديهيات

بل ليس بين المقادير المتجانسة نسبة مقداريه اصلا كما علم من

صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول على ان فيما ذكره وضع عين

مكان السبب فتدبر قوله والمكان اعنى السطح الباطن الخ اقول

هذا مم فان الزق ينقبض تارة فينقبض السطح وتمتد اخرى فيزيد السطح

وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل الشكل فان داخل الزق

حين كونه مملوا على هيئة محيط اسطوانة مستديرة او يقرب منه

وحين صب منه بعض على هيئة مباينة لها كما لا يخفى على من له اونى

مسكة قوله وقد يندفع هذا الوجه بان جعل التحقيق معنى الملا

غير لا لو جعل الاولين لان المساواة التى هى مدار الوجه الاول انما

الخصم يكون المتمكن مساويا له قوله فيه نظر اما اولا الخ اقول فى

الشفا ان المعاوقة قد يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون

ملا محروقا وقد يكون غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة

العارضة للثقيل وقد يكون باحداث سكونا ما ثم يحدث من المقاوم

بارادة ويجئ بحثهما فيتخيل ان ذلك بطوء ولا يخفى انه لا يبطل الدليل

على كون المعاوق الدليل ملا اذ يمكن فرض ذلك المعاوق شيئا اخر
مما عداه الشيخ وحينئذ يعرض الحركة الثالثة في الخلاء ويساو
الدليل الا انه يجري ايضا منع امكان برودة او حرارة يكون
معاوقها بالنسبة الى معاوق الملاء على نسبة زمان الخلاء لو امكن
وان كان ذلك المنع فيه ضعيف جدا اذ لا شبهة في جواز ان
تسكن الجسم المتحرك اما بمزاده ثم او بارادة قاسر مثلا اذ قدر بعض
من الزمان لكن فيه ان الزمان الذي بازاء ذلك المعاوق معاين
لزمان الحركة ولا دخل لهذا المعاوق في تجديد زمان الحركة وحينئذ
ان مجموع حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو السكن مع زمان
زايد على زمان الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات
بخلاف ما اذا كان المعاوق مثلا فانه حينئذ لا يقع قطعة من زمان
بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك المعاوق يعين مقدار الحركة
وتخصصه فلا يمكن اسناد قدر معين من الزمان الى الحركة
وقدر اخر منه الى المعاوق والحاصل ان المعاوق يبطئ الحركة
ولا يتجدد زمانها هذا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان
لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان زمان
الحركة في الخلاء مساو لزمان حركة في معاوق ما لو كان موجود فهو معدوم

صادقة

صادقة بينا صدقها وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوق
وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة في الخلاء فهي حركة في
العدم معاوقه فليست مساوية لحركة في معاوق على النسبة ما لو كان
موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية
الزمان لزمان حركة في معاوق لو كانت ويلزم منها ومن الاولى
ان لا شيء من الحركات في الخلاء بحركة في الخلاء هف انتهى وتفصيله ان ههنا
قياسين ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية الزمان للحركة
المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء بمساوية الزمان
للحركة المفروضة ونتائجهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء بمساوية الزمان
للحركة المفروضة فان انضم النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صار
قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني وانتج لا شيء من الحركة
في الخلاء بحركة في الخلاء وهذا محال وذلك انما لزم من تحقق الخلاء و
في ذلك للحركة المفروضة والمعاوق المفروض فيها اذ على تقدير استحالتها
يتم التعليل الا ترى انا لو صرحنا باستحالة وجود المعاوق بالنسبة
المذكورة لتم المقصد لانا نقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه مساوية
لزمان تلك الحركة المستحيلة لكن ذلك الخلاء محال فظاهر هذا التعريف
يوقف البرهان على امكان الحركة المفروضة والمعاوق المفروض فيها بل

ولا على امكان الحركة فى الملا الغليظ ايضا فتامل قوله ولم يجوز
الح قد علم جوابه مما فصلنا انفا قوله وح يقوم الاحتمال
هو ان لا يوجد تواما على شىء لزمانين لا ان لا يوجد معا وفيما على
نسبتهما قوله فان الاولى الح الظاهر ان يقول بان يكون الاولى
كون الثابتة من النسب العددية غير ظاهر فلا يسع سوق
مساق الامر المقرر قوله لا يخ اما ان يمكن ان يكون الح اقول الحركة
تلك المعاوقة ظاهر تستحيل فى الواقع لكنه يمكن على تقدير
وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا يلزم من
بان الحركة بدون معاوقة من الملا غير ممكن لو وقع الزمان
الواقع الاعتراف بكونه غير ممكن لو وقوع فيه على تقدير
الخلاء وحاصل البرهان انه لو امكن الخلا لامكن الحركة فيه ولا
محالة يكون فى زمان وهلم جرا الى اخر الدليل ثم ان هيهنا شيئا
لا يختص بهذا الموضع بل لا يجرى فى كل قياس خلفى اثبت
شىء لا يستلزم وقوعه محالا وهى انه لما جاز استلزام الممكن
محالا لا لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب
عن ذلك فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء ممكنا
مع انه يلزم من وقوعه مح لذاته حلها يستدعى تمهيد مقدمة هى

اى الامتناع الذاتى قد يراد به ضرورة العدم الناشية عن ذات الموضوع
كما فى شريك البارى واجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام
الذات للعدم سواء كان منشأ الاستلزام الموجود مطلقا سواء
كان منشأ الاستلزام الذات اولا وقد يراد به الاستلزام الذى
منشاؤه الذات والمعنى الثانى والاخص من الدوام الذاتى
يساويه اذا تقرر ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله انما
به الامتناع الذاتى بالمعنى الاعم المساوى للدوام السلب بحسب
الذات لا الاخص فانما يثبت كون الذات منشأ الضرورة السلب
مثلا هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلا بالعدم ضرورى
ضرورة مطلقة غير مقيدة بوصف معنى او وقت معين واما ان
ماهية الخلا مقتضية لتلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك
بل بضميمة مثل ان يقال الخلا يستلزم لذاته امكان حركة لا يمكن
ان يكون فى زمان فالخلا يستلزم لذاته امكان حركة لا يمكن ان
يكون فى زمان الحركة التى لا يمكن كونها فى زمان مح لذاته فالخلا
المستلزم له لذاته ثم لو منع استلزام الخلا مطلقا لامكان
فيه لئلا يتم اصلا الدليل او منع استلزامه بحسب ذاته لئلا
الضميمة بان يقول لا نم ان الخلا على تقدير وقوع الحركة فيه

ان يكون كونه ملاء شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحققهما بدونه
امكن تحقق الخلاء ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا
فلا نم استلزامه له لذاته كان الجواب عنه ما ان يقال انما سيظهر
ههنا خلو الامر المستلزم للمكان مع بقاء اماراته المكان فيه كما
هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه على تقدير
الخلو ينسلخ من امارات المكان فلا كلام لنا معه مع لا يتم الدليل
على امتناع الخلو مطلقا او بان يقال ان امكان وقوع الحركة
في المكان على تقدير خلوه ضروري يحكم بانه لو كان خلو المكان
ممكنا لكان الحركة فيه اسهل فتامل فيه قوله والطبيعة والنفر
اللتان هو مبدا الميل الطبيعي في شرح الاشارات بدل الطبيعي
الطباعي وهو الاولى لان الميل النفساني لا يسمى طبيعيا المسمى بحسب
بل طباعيا فان الطباع اعم من الطبيعة قوله والحاصل ان
المطالح انما خصص بهما لان الحركة الارادية على ما تعرف في المعهد
المهدة يمكن ان يجدد النفس لها من السرعة والبطوء فاذا
تلك الحركة بدون المعاوق اقتضت زمانا معينا ويرد الزمان
المعاوق فلا يلزم محذور اقول وهذا انما يتم اذا علل عدم محدد بدنه العاسر
للزمان بما علل به في الطبيعة اعني انها انما يقتضي بل لذاته بعضي

في المكان

في المكان لما كان خارجا عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة
فهو لا يقتضي الحركة الا لا مضا الحصول في المكان فلولا المعاوق
لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن كما في الحالتين اما الولد
انه لا تفاوت في الفاسر لان المفروض تحركه بقوة واحدة كما ذكره المص
فلا فرق بينهما وبين الارادية لانا نفرض الميل النفساني متحدا في الحركات
الثلاثة فلا يقع بسبب تفاوت كما ذكر في القسر بعينه لا يستقر على دي
مسكه ان الحركة القسرية مبداؤها قاسر وارادة في حكم الارادية
وانه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال الجميع افراد
فلا خلل من هذا الوجه فتامل قوله وعلم ان قول المعترض الح ليس
كذلك بل عرضنا انه لو كانت الحركة لذاتها بل عرضنا انه لو كانت
الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان لزم ان يتعين للحركة ما
مع قطع النظر عن الحد الذي هي عليه من النظر السرعة والبطوء في زمان
معين كانت مع حدة من السرعة والبطوء فكل في ذلك الزمان بان ع
الحد فتوهم الحركة بنفسها يقتضي قدرا معينا من الزمان كلام خال
التحصيل لان كل قدر معين فرض للحركة منها اولى بطوء وتفاوت فعلى الزمان
ص وتحقيق المقام ان الحركة انما يتشخص بما خله ما يقتضي كونها على حد
معين من السرعة والبطوء وكل ما له مدخل في ذلك التعين فله دخل

تشخصها ولا شك ان المعاوق مما له مدخل في ذلك فلا يتحصل الحركة
بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين فان الحركة مع
قطع النظر عن التشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا يقتضي الا الزمان المطلق
قوله والعجب منه الخ قد تبين مما قررناه انه لا ينهدم بهذا الدليل اذ
يلزم من امتناع وقوع الحركة في الخلاء في زمان بحسب الواقع امتناعها
على تقدير وقوع الخلاء وان منشأ توهم التنافي عدم الفرق بين الممكن
بحسب الواقع والممكن على تقدير وقوع امر وعند ذلك ينعكس
التعجب قوله فذلك مط المعترض الخ قول يبقى كون التفاوت
في ازمنة الحركات المعروضة مستندا الى القاسر بمعنى كونه مستقلا
بتحديد الزمان لا يستلزم ان يكون القاسر مقتضيا لقدر معين
من الزمان محفوظ في الحركات الثلاث حتى يكون مط المعترض لجواز ان
يكون ذلك لاحتياج الحركة الى ما ينضم الى القاسر والطبيعة المشتركة فيكون
المجموع محددا من غير ان يقتضي القاسر قدرا معينا من الزمان وباقي
الامور المنضمة قدرا اخر ولو قال بدل قوله فذلك مط المعترض لا يسلم
المط لجواز ان يكون القاسر مقتضيا لقدر من الزمان والمعاوق
لقدر اخر زايد عليه لم يرد عليه ذلك وكان الجواب ما عرفت من ان
كل ما له مدخل في تعين الحد المعين من السرعة والبطوء فله مدخل في

تشخصها

تشخصها والمعاوق مما له مدخل فيه فهو جزء من مشخصها فلا يكون
بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر معين من الزمان حتى يقتضي المعاوق
قدرا اخر فان جميع المشخصات انما يفيد تشخصها واحدا قوله ويجب ان
وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات
احديهما الى مجموع معاوقات الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق في احديهما
على معاوق الاخرى الى فضل معاوق الثالثة على معاوقهما ولو كان
كذلك للزم ان لا يتحصل عدد المعاوقات في حد فانا كلما فرضنا اشتراك
الحركات الثلاث في المعاوقات بخصوصيه ثم فرضنا ان احديها خالية
عن معاوق زايد والاخرى معاوقة لمعاوق اخر على حده من القوة والضعف
والثالثة معاوقة لمعاوق ضعف نسبته الى المعاوق الاول
كنسبة زمان الحركة الاولى زمان حركة الثانية والتقدير ان نسبة زمان
الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة الى فضل المعاوق لزم الخلف وهو
ان يكون زمان عديم المعاوق الزايد مثل زمان ذي المعاوق الزايد
الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا الحركة القسرية في الخلاء
ثانيا وفي الملاء الغليظ ثانيا وفي الرقيق الموصوف اخرى فلا يخلو اما
ان يفرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي المعاوق فمعرفة زمانها
بدونه فيقول الخ انما يلزم من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي

عرفتم باستحالته فلا نسلم دعواكم ان الحد مما يلزم من الحركة في الخلا
مع المعاوق الطبيعي فيقول المعاوق الطبيعي متحد في الحركات
الثلاث وقد انضم اليه في الملا الرقيق معاوق على نسبة زمان الخلا
الى زمان الملا الغليظ مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلا ثلث
زمان الملا الغليظ وفرضنا قوام الملا الرقيق ثلث قوام الغليظ
والمعاوق الطبيعي مساويا بالمعاوق الملا الغليظ يكون نسبة مجموع
معاوقي الغليظ نسبة واحدة وثلاثا الى اثنين فيكون زمان
الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور
لا يقال يعرض مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعي
وعدمه لانا نقول هي في الواقع لا تخلو عن معاوق المعاوق او عدمها
وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلنا او نقول مطلق الحركة
القسرية انما يمكن وجودها مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل
كما لا يتم اذا اعتبر معه على ما مر قوله وان اراد ان القاسر
ايضا في ما ذكر في الحد الاول وهو ان يكون ان القاسر مقتضيا القدر
من الزمان محفوظ في جميع الحركات القسرية ثم يزيد الزمان بسبب ذلك المعاوق
ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يقال مراده بقوله وهو ظاهر البطلان
بطلانه بحسب ذاته وبحسب استلزامه للمطلوب معا فتدخل ما ذكرنا في مفهوم

كلامه او يقال اراد بعدم التفاوت في القاسر انه لا تفاوت تاثير
القاسر اصلا ولو كان معتبرا في تفاوت بين المعاوق والمتفاوت حتى يكون
اثر القاسر مع المعاوق كاثره بدون المعاوق فتامل قوله وكذا الكلام
يعني ان اراد القائل في الحركات الثلاث غير متفاوت فلو كان المحدد
لزمان الحركة لم يختلف بل كان ما يقتضيه من الزمان محفوظا في الصور كلها
فكذلك هو مقصد المعترض وان اراد انه لا يتفاوت زمان الحركة
القائل اصلا فكذلك البطلان وما سبق من كلامنا على كلام المحاكمات
جار ههنا فتذكر قوله ذلك الامر هو الميل الخ توجيهه انا سلمنا ان
القاسر لا يحدد الحركات الثلاث لاتحاده فيه لكن لم لا يجوز ان يكون
المحدد لها هو الميل فانه متفاوت فيها لان الميل الحاصل في صورة
القسر بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق الضعيف
اشد من الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه يتوجه ان
يقال ينقل الكلام الى ما يحدد الميل اذ لا بد من اختلافه ضرورة
امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من غير ضم ما يختلف به
القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا من الميل ومع المعاوق حدا اخر كما
فصلناه ولا يندفع ذلك الا بان يثبت ان القوة القسرية بدون
المعاوق لا تقتضي حدا معينا من الميل كما نقلنا عن صاحب المحاكمات و

اقول فيه بحث لانا لانشك في ان الميل الحاصل من نصف القوه
اضعف من الحاصل من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه
اذا كان نقصان القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه والميل
ايضا كذلك فما بال الثاني يوجب تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما
في التاثير والذي اوجب كون النقصان الذي يوجبه المعاوق
يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه وهل هذا
الا تحكم وايضا اذا لم يكن للقوة الطبيعية مقتضية لحد معين من الميل
ولا القوة القسرية كذلك فكيف يحصل من معاوقتهما مثل حدود
والحاصل ان المعاوق الذي يجعلوه محدودا انما يكون من نوع الميل
وضعف القوة الطبيعية والقسرية في ذاتهما لصغر الجسم او
او تحللها وغير ذلك ايضا يوجب انكسار قوة الميل فان زعموا
ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع الصفات الموجبة لضعف
الميل لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف
ميلهما انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فليكن مع
المعاوق الذي يثبتونه ايضا كذلك لان الميل المتحصل بذلك
المعاوق في ميل طبيعي او قسري فحدث او ضعف بسبب ذلك المعاوق
فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يتعين

الزمان به على نحو ما يقولون به في تلك الصفات وبالجملة فعليكم
بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه حقيق بتامل دقيق عسى
الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق قوله وهذا الكلام صريح
الخ لا منافاة بين هذا وبين ما ذكره ههنا اذ لا معنى لتحديد الحركة الا
ان المحدد يقتضي ميلا محدودا يترتب عليه حدا معينا من السرعة و
البطوء فيترتب عليه تعين زمان الحركة فمعنى قوله القاسر لا يحدد الحركة
انه لا يقتضي ميلا معينا يترتب عليه حدا معينا من السرعة والبطوء وكلا
بد من امر ينضم اليه نعم يتجه منع تلك المقدمة كما ذكرنا انفا قوله لم
لا يجوز الخ لا يقال بعرض انتفاء معاوق اخر فظهر لزوم المحذور وانا نقول
يجوز ان يكون خلو الحركة عن جميع المعاوقات الخارجية مستحيلا مع كون
كل واحد منها ممكنا ولا يتوهم انه حينئذ يرجع الى ما سنذكره من
ان احد المعاوقين كان لان ذلك منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه او
الداخلي بعينه وهذا منع ثبوت المعاوق الخارجي الخصوص كما لا يخفى ان
مرتبة المنع الذي بعد هذا سابق على مرتبة لان حاصل الذي بعده
منع الاحتياج الى مطلق المعاوق الخارجي وهذا منع الاحتياج الى
الى الخارجي الخاص الذي هو وقوله وما في المسافة ولا يتاتى بعد
تسليم الاحتياج الى الخارجي الخاص منع الاحتياج الى مطلق الخارجي

كذا مرتبة قوله سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في الحركة
على هذا المنع اذ محصله منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه مع
الداخلي بعينه وهذا المنع منع اما المعاوق الخاص وترتيب البحث
ينبغي ان يقال لا نم ان ذلك الا يجب ان يكون معاوقا للمتحرك
لئن سلمناه فلا نم انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون
داخليا ولئن سلمنا فلا نم انه يجب ان يكون قوام في المسافة لجواز ان يكون
خارجيا اخر كالمغناطيس في الصورة المذكورة قوله سلمنا لكن
نقول الح تحريره ان هذا البرهان ان اجري في ابطال الخلا فيقول الحركة
في الخلا اما ان يفرض المعاوق مطلقا مع معاوقتها وعلى الاول
الح انما يلزم من الحركة بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني نختار
ذلك المعاوق فيحدد زمانا معينا هو زمان الحركة في الخلا لانه معاوق
اخر فيه ويزيد زمان الحركة بما يقتضيه المعاوق الزايد الحاصل
لم لا يجوز ان يكون خلو الحركة عن مطلق المعاوق محالا لا لاجل المعاوق
الملا بخصوصه والمعاوق الطبيعي بخصوصه فلا يتم الدليل على ابطال
الخلا ولا على اثبات الميل طبيعي فان الحركة اذا وقعت في الخلا يكون
مع معاوق وسوى قوام المسافة واذا وقعت بدون المعاوق الداخل
يكون مع معاوق من القوام مثلا فلا يتم واحد من الدليلين قوله

لكن هذا المنع الح اذ محصل هذا المنع انه يجوز ان يحدد الميل
الطبيعي قدرا من الزمان محفوظا في الصور الثلاث ويكون الزمان
والنقصان بسبب المعاوقة الخارجية فلا يلزم المحذور ومحصل
المنع المتوجه الى قوله وكذلك القايل لا معاوقة فيه انه يجوز ان
يكون الزمان المستند الى القايل محفوظا في الصور الثلاث والزيادة
بسبب المعاوقة ولا شك ان تحديد القابل انما يكون بما فيه من
الميل الطبيعي فالمعنيان متحدان بالمال قوله فان كلام المعترض الح
يعني ان مقصوده ان الحركة في المسافة المعينة يقتضي زمانا معينا
مع قطع النظر عن المعاوق فلا يرد عليه ما ذكر قوله من ان هذا
الجواب الح فيه نظر لان الاجزاء الوهمية متحدة في الماهية مع
الكل فاذا كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان كان
كذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاشتماله على الماهية فلا يقع
من افرادها من قبل ما لا يقال معنى كون ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من
الزمان انه لا يكون ان يقع شيء من الافراد الموجودة للحركة في اقل
ولا ينافي ذلك وقوع الجزء الوهمي في اقل منه لانا نقول الحركة انما تنقسم
الى اجزاء لو فرض انقطاعها عند كل واحد من تلك الاجزاء لكان
فردا مستقلا بالوجود فاذا كان كل فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر

معيّن من الزمان لم يكن الجزء الواقع في اقل منه كذلك اذ على تقدير انقطاع
الحركة عند ذلك الجزء لا يكون ذلك الجزء فردا مستقلا للحركة قوله
فكيف يقع الحركة في الجزء وهي الخ فيه بحث لان الزمان متصل واحد لكن
يقع من الحركات المحققة الا في جزء وهي منها لا جزء له بالفعل اصلا قوله
والتبدل في جهتي الفوق والسفل الخ فان قلت على هذا التقدير لم
لا يتبدل لان الفوق المحيط بكرة قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة
التي كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل تلك النقطة
وذلك هو المراد بالتبدل قوله بانها مقصود قال الخ فيه بحث لان الاشارة
الحسية قد يقع الى المعدوم كالنقطة التي هي منتصف الخط و
جهة السفل وهي نقطة المركز ليست موجودة بالفعل اذ المعطي
لا يوجد الا انها تفرض على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية
لا يقع الا على الموجود بذاته او الى ما يعرض في موجود بذاته كالاجزاء
التحليلية والنهايات العرضية والمراد بالوجود المذكور في ذلك
والدعوى معا ما تشمل القسمين ويكفيهم من وجود الجسم هذا المعد
قوله وقد عرفت تمام انتفاء الخ مثل ذلك لا يسمى فسادا بل هو من المسلمة
المشهورة فان اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق
وهذا الجسم في جهة التحت وقال في المحاكمات واما ذوات الجهات فهي التي

يحصل في الجهة لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها
وهي الاجسام الثابتة قوله وان لم يكن لها الخ وان لم يكن مطابقا
للتحقيق فان كرة الارض جميع اطراف امتداداته فوق والغرض من ذلك
بيان ان منشأ الامر المشهور العامي فتأمل قوله وطرف الامتداد الطولي
الخ هذا انما يكون هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب التحقيق
لان الطرف المقابل لما يلي الراس مطلقا ليس بتحت عند التحقيق
بل هو ذلك الطرف ما لم يتجاوز المركز وهذا ايضا في جزئيات مسا
الامر المشهور الذي ليس بحق قوله فلكيته الافلاك الخ توجيهه ان
يقال ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة الى الفلك
اما بان يكون فردا منه او حاصلا في فرد منه فيندفع عليه العنصريه
قوله يعني الافلاك الخ لقائل ان يقول ما يعتبر في عدم كون الفلك
جزء الفلك الاخر ان كان المعتبر فيه ان يكون وحده مبدأ الحركة
محسوسة لزم مع ما ذكر كون خارج المركز والتداوير باسرها كليه فان
حركاتها محسوسة وان اعتبر فيه كونه مبدأ الحركة محسوسة في بادي النظر
انتقض بفلك الثوابت فان حركته انما ادركت بنظر دقيق وان اعتبر
ان يكون حركته محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب
بناء على ان حركة الخارج والتدوير والمثل انما يحس في ضمن حركة الكو

ولا يحس بكل منهما على انفراده بل انما يحس بحركة مخصوصة ثم يحلل الحركة
الى حركات بحسب ما يحكم العقل بان الحركة انما يتركب منها انتقص
الافلاك والممثل لانه لا يحس بحركاتهما الا في ضمن حركة الكواكب
المركوزة فيها ومن حركاتهما الخاصة يمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض
بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بنوع منها على وجه
لا يكون جزء الحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك اذ يحس بدورة من
حركاتها مركبة من تلك الحركة وحركتها الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار
كثيرة من حركتها اليومية وكذا فلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة
منه بالنظر العميق بحيث لا يداخلها الحركة اليومية وكذا الحال في
سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر القمر وما يليه
فلا يحس بدورة من حركاتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة
من القمر ثم يحلل الى تلك الحركات قوله قال صاحب التحفة الى اقول يجوز
ان يكون التعيين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج
القمر في ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي تثبتونها بين الممثلات
الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فيختص الافلاك الكلية في ذلك الممثل
الفلك الكلي للقمر فتأمل قوله لكنا نجوز مع قيام الى اقول كون جميع
ما ذكروه على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها الاسطام الخ

ولا تعلقه



والاستقامة والابعاد المختلفة وغيرها من قبيل التعيينات الحدسية
لا يخرج عن بعد ولعله تنزل عن ذلك بقوله فيما بعد ولو سلم الى قوله
نعم لو جعل الكرة الى ولو لم يعد تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على
ما ذكره من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها
لزم ان لا يكون ذلك فلك الثوابت ولا الممثلات لاحتمال ان
الخارج عن المركز افلاكا لعدم تعلق نفس بكل واحد منها على انفراده
وهذا مما لا قائل به بل امكن رد الافلاك على ما بينه الجمهور من غير
نقص عدد الاجرام الى ثلاثة بان يتعلق نفس بمجموع الافلاك يحركها
الحركة الشرقية واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحته
يحركها الحركة العرضية واخرى بمجموع
الجوزهر والمائل يحركها
الحركة الشرقية

فقد فرغ من تسويد هذا الكتاب المسمى بالحاشية القديمة
البيت من السبع الثالث من الشهر الخامس في شهر محرم الحرام في
سنة ثلاث وتسعين فوق الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف تحية
والتسليم وكتب بيده الجانية العبد المذنب الخاطي الخاسر الفقير
الحاقر المحتاج الى شفاعة النبي الامي ابن حاجي فتح الله قاري محمد
رحيم قمي مخلص بهجري عفي عنهما بمحمد
واله عليهم السلام



